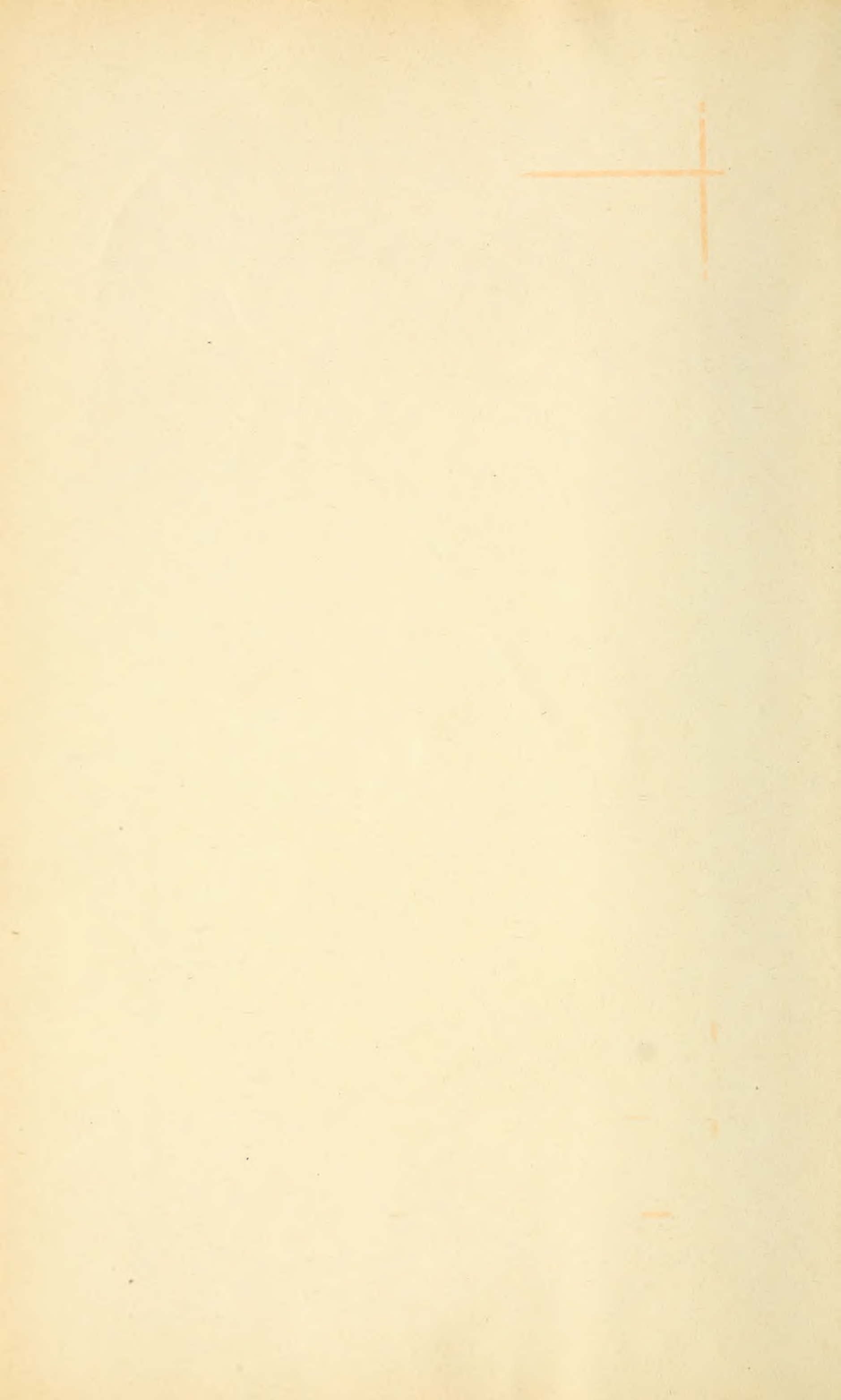

A 000 164 269 3
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY


Alexander J. Schaeffer, M.D.
304 North Barrington Avenue
West Los Angeles 49, California





DAVID KOIGEN

IDEEN

ZUR PHILOSOPHIE DER KULTUR

DER KULTURAKT



MÜNCHEN UND LEIPZIG 1910
VERLEGT BEI GEORG MÜLLER

Stack
Annex

Meinem Jugendfreunde

Helene Koigen

VORWORT

Diese Entwürfe sind einem grösseren Werke, das ein System der Kultur darstellen soll, entnommen; sie sind den vorletzten Dingen gewidmet. Dies in doppelter Hinsicht. Das Kulturgeschehen, wie es spontan entsteht und sich bildet, wie es den Charakter der ursprünglichen Begabung noch nicht abgestreift hat, muss enthüllt werden. Das heisst des Kulturaktes gewahr werden, wie er noch nicht oder schon nicht mehr von den Forderungen der äusseren Natur sowie von den Satzungen des reflektierenden Geistes belastet und gefangen gehalten wird. Was der Wille des Menschen in seinen intensiven wie extensiven Aeusserungen ist, was er trägt und erträgt und auszurichten vermag, soll hervortreten. Haben die einzelnen Betätigungsarten oder Richtungen des Wollens, die einen einheitlichen Kulturakt ausmachen, die Grenze ihrer Wirkungskreise erreicht, so hören sie auf, eine reale, bildende Macht zu sein; hier gelangen die Notwendigkeiten zum Vorschein, die dem Reiche der Natur oder des reflektierenden Denkens entstammen. Die letzten Dinge werfen ihre Schatten voraus. Da breche ich die Darstellung ab.

Ich habe es auf mich genommen, den Menschen zu zeigen, wie er konkret und seines totalen Selbst habhaft ist, wie sein Lebensinhalt einzig und allein den urgegebenen Verhaltungsformen des Einzelnen, die den Kulturakt in Reinheit bilden, verdankt. In dieser Lage des Daseins ist der Mensch ein Zeugender, ein Genialer; die Berührung mit den letzten Mächten, mit den Gesetzen, die ausserhalb und innerhalb seiner walten, erhöht die Spannung des Lebens. Wo er den

äusseren Mächten, sei es in der Form des physischen oder des staatlichen, theologischen und logischen Zwanges noch nicht völlig zum Opfer anheimgefallen ist, wo er bei sich weilt und kraft der eigenen, immanenten Willensrichtungen fortbesteht, — der Mensch der ‚Mitte', der Grenzen, das wirkliche, schaffende Kultursubjekt ist es, dem diese Entwürfe zugedacht sind. Seiner gewahr werden, heisst in Wahrheit ins Herz der Kultur dringen.

Mit meinem Werke hoffe ich vornehmlich dem heutigen Menschen, den Bedürfnissen der europäischen Gegenwart zu dienen. Die zeitgenössische Kultur ist es daher, die, in der Form eines Kulturaktes dargestellt, die Grundlage für eine Philosophie des Europäertums zu bieten vermag. An der Hand der typischen Daseinsäusserungen unserer Zeit versuche ich zur Gestalt des Kulturaktes überhaupt zu gelangen. Dass ich dabei einen Verstoss gegen das Grundgesetz aller Architektonik begehen musste, versteht sich von selbst. Anstatt von unten nach oben, von den Aktivitätsarten, dem Fundament des Kulturaktes, zu ihren vielfältigen Aeusserungen zu gelangen, schlug ich einen umgekehrten Weg ein: durch das Medium der vorgefundenen, zerstreuten Reflexionen und Ideologien zu den Erzeugern und Trägern, zu den Quellen oder Willensideen des Kulturaktes. Hier angelangt, war es mir unmöglich, mich der verlockenden Aufgabe zu enthalten, nach der Bedeutung, nach dem Sinn zu forschen, den die Willensprinzipien des Kulturaktes selbst in sich bergen. Der zutage geförderte letzte Sinn des Kulturaktes hat mich aber veranlasst, über manche wichtige Ansicht, mit der ich ursprünglich an meine Arbeit herantrat, umzulernen. Der Knoten, der die willentlichen Kulturrichtungen zusammenhält, verknüpft zugleich zwei Mächte, die seit jeher als durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, empfunden werden. Das Einzige und das Gemeinsame, Atheismus und Theismus, Prometheus und der einzige Gott haben sich als gleich notwendig für die Erhaltung und Gestaltung der Kulturgemeinschaft, des Kulturaktes

schlechthin erwiesen. In die Sprache, die im sozialen Leben der Menschen üblich ist, heisst es soviel, wie Revolution und Theokratie, Negation und Umwandlung, einigende und versöhnende Gemeinschaft. Diesem Gegensatz korrespondiert ein zweiter, der scheinbar berufen ist, im Leben des kulturellen Alltags als Ersatz für den Urgegensatz zu dienen: aristokratischer Individualismus und demokratischer Personalismus, der die herrschaftlichen Ueberordnungen hervorbringende Wille, und der Wille, der die autonomen Nebenordnungen erzeugt. Alle vier grundsätzlichen Willensrichtungen sind für den Lebens-Bau des Kultursubjekts notwendig. Sie verraten auch seinen Daseins-Sinn. Ihr Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein wie der Stand, in dem sie erhalten werden, deutet auf das Problem der Kulturfähigkeit hin; zusammen bilden sie den Kulturvertrag, diesen Ausdruck nicht im Sinne der juridischen Norm aufgefasst. Es ist ein immanenter Vertrag, ein inneres Sich-vertragen gemeint. Die Kulturtotalität wird immanenterweise gerechtfertigt. Die Enthüllung und Darstellung des gesamten Kulturwillens gestaltet sich infolgedessen, ein altes Wort modifizierend, zu einer Kultur-Theodizee.

Die Kultur-Theodizee bedeutet keineswegs einen Eklektizismus, geschweige eine prinzipienlose Handhabung des Kulturaktes. Die Kulturgestaltung schliesst an sich jede Promiskuität der Willensrichtungen völlig aus. Wenn auch keine der grundsätzlichen Bildungsrichtungen aus dem Kulturakt hinausgeworfen, ausgemerzt werden können, so vermögen sie doch nur in einem bestimmten Verhältnis aufzutreten. Allenthalben hat eine dieser Mächte die Hegemonie im Kulturakte inne. Davon hängt stets der Charakter einer jeglichen Kulturart ab. Mit der Ausspannung aber, der die führende Willensrichtung im gegebenen Moment fähig ist, steht der Wirkungskreis der Kulturart im intimen Zusammenhang. Soviel sie augenblicklich zu umfassen vermag, so weit erstrecken sich die Horizonte der von ihr in Angriff genommenen Kultur.

Ich verfuhr nach dem Satze: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est. Das simple Leben, wie es von jedem gezeugt und gebildet wird, wie es uns auf jedem Schritt in typisch-grossen Zügen entgegentritt, habe ich zum Ausgangspunkt meiner Betrachtungen gemacht. Hier mühte ich mich, die ewigen Quellen ausfindig zu machen, denen, nach einem Wort des wunderlichen Johannis, das ‚Wasser des Lebens' umsonst entspriesst. In dieser Mitte des Daseins des Ausschliesslichen und Sinnvollen habhaft werden, dahin geht der Ehrgeiz meines Schaffens, darin sehe ich eine der vornehmsten Aufgaben der Zeit. Ständig auf die Quellen, auf die Urbilder zurücksehend, suchte ich die wiederkehrenden, typischen Mächte, wie sie das neuzeitliche Europäertum gestalten, zu fassen. Demnach ist es keine philosophische Kultur, — keine Auseinandersetzung von Gedankenproblemen, was ich hier biete. Der hohe Wert derselben soll damit nicht angetastet werden. Ich verfahre vielmehr im Geiste des Platonischen „Sophisten", wo Philosophie als „Wissenschaft freier Menschen", der freien schöpferischen Regungen im Menschen gilt. Innere Hindernisse der zeitgenössischen Kultur, die in ihr obwaltenden Probleme, insofern sie in den Rahmen dieser Entwürfe fallen, traten hervor. Es erwuchs die Aufgabe, ein Kulturprogramm aufzustellen oder wenigstens einem solchen den Weg zu ebnen. Als Folge davon hat sich eine innere Umgestaltung des Kulturaktes, die Forderung einer neuen Rangordnung der Willensmächte im Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft ergeben. Die sogenannte ‚Umwertung aller Werte' stellt sich als ein unnützer und nicht einmal als ein frommer Wunsch heraus. Wir vermögen bloss die Rangordnung der Werte umzugestalten. Und dies ist ungeheuer viel. Davon hängt es ausschliesslich ab, ob wir gebunden und in Stagnation verbleiben oder ob in uns die Begabung und Genialität erzeugt und wachgerufen werden soll. Auf „die Quellen zurücksehen" (Kant) und diese nicht versiegen lassen. Auf die allgemeine Erweckung

der durchgängigen, unausgesetzten persönlichen und kollektiven Genialität ist der letzte Sinn der Kultur abgestellt. Ihr Sieg bedeutet selbst die Ueberwindung des Todes, heisst so viel, wie der endgültige Sieg der Kultur.

Schmargendorf bei Berlin,
im Herbst des Jahres 1909.

INHALT

ERSTES BUCH

Von den äusseren Kulturformen

I. EINFUEHRUNG . . . . Seite 3

1. Der Kulturakt und seine vierfache Wurzel. 2. Die Neugestaltung des Kulturaktes. 3. Die Wesensverwandtschaft der Kulturprinzipien. 4. Parteiartige Gestaltung des Kulturaktes. 5. Kultur- und Lebensakt.

II. VOM ARISTOKRATISCHEN HERRSCHAFTSPRINZIP . . . . Seite 25

1. Die moderne Gesellschaftsordnung im Lichte der aristokratischen Stellung des Einzelnen. 2. Durch das Medium der sozialen Ideologie, in diesem Falle des Liberalismus, zum Inhalt der aristokratischen Bildungsweise. 3. Der Liberalismus oder die „Natur" innerhalb des menschlichen Verkehrs. 4. Der Liberalismus und der Emanzipationsgedanke des Zeitalters. 5. Die Lösung dieses Problems durch den Liberalismus stellt zugleich die sozialen Erzeugnisse der aristokratischen Willensrichtung dar. 6. Die konservierende Tendenz des Liberalismus. 7. Die Auffassung der Persönlichkeit durch den Liberalismus. Ihre Voraussetzungen. Die nominalistische Denkweise (atomistische Betrachtungsweise). Soziales Atom. 8. Die Umwelt der freiatomistischen Persönlichkeit. Die Entwicklung der liberalen Weltanschauung geht Hand in Hand mit dem Prozess der Befestigung dieser Persönlichkeit im Kulturleben. 9. Die quantitative Beurteilung der Menschen und ihrer Er-

zeugnisse als Grundtendenz des Liberalismus und mithin der „bürgerlichen Gesellschaft“. Was heisst bürgerliche Gesellschaft? Zwangsmässige Vertragsgesellschaft. 10. Das liberal-wissenschaftliche Bewusstsein. 11. Versuch einer Apologie des liberal-bürgerlichen Kulturgebildes. 12. Die hierarchisch-aristokratische Spitze des liberalen Kulturgebäudes. 13. Eine weitere Voraussetzung desselben: Das Naturrecht. Die demokratische und aristokratische Form des Naturrechtes. Grenzen ihres Wirkungskreises. 14. Die Staatsauffassung des Liberalismus. 15. Die politische Tendenz der liberalen Aristokratie. 16. Ihre Ethik. Die Berufsethik und die drei Formen der naturalistischen Moral. 17. Die Laufbahn des aristokratischen Kulturprinzips. Seine Aeusserung im Leben der Gegenwart.

III. VOM DEMOKRATISCHEN GELTUNGS-PRINZIP . . . . Seite 95

1. Das unmittelbare Erfassen des demokratischen Prinzips. Der qualitative Gehalt und der attributative Charakter desselben. 2. Sein Verhältnis zu den andern Prinzipien. Der Kultursatz. Das demokratische Sozialbild. 3. Die Kontroverse des aristokratischen und demokratischen Prinzips in den Bauern- und Kirchenkriegen. 4. Das demokratische Prinzip und die Geburt des persönlichen Gewissens. 5—10. Die Etappen des europäischen Gewissens: Der neueuropäische Christenmensch; — Menschenrechte und Bürgerrechte; — 11—15. Der Mensch des kategorischen Imperativs oder der ethische Königsgedanke der Demokratie. 16. Die Kulturidee auf demokratisch-idealistischer Grundlage. 17. Das Naturrecht der Demokratie. 18. Die demokratische Staatsidee. Kant. 19. Widerstreit zwischen Demokratie und Staat. Rousseau. Selbstverwaltungsidee und Stimmenmajorität. 20. Regierungsformen. Soziale „Ausschweifungen“ der Demokratie. 21. Die Demokratie als das

Gewissen der Aristokratie. 22. Das demokratische Geltungsprinzip und der Kulturakt.

IV. VOM REVOLUTIONAEREN UMWANDLUNGSPRINZIP . . . . , , Seite 165

1. Die Revolutionskategorie im allgemeinen oder die Tat der reinen Ueberwindung. 2. Der historische Geburtsort des revolutionären Vermögens. Revolution und Revolte. 3. Moderne Arbeit und Revolution. 4. Die Tendenz zur Legitimierung der Revolution. 5. Das „Naturrecht" der Revolution. 6. Hegel und Napoleon, oder das philosophische und politische Absolute. 7. Die Hegelianische Kulturidee. Ihr Träger: Der Mensch des absolut-kriegerischen Idealismus. 8—9. Karl Marx als Erzieher von der Revolte zur Revolution. (Kulturauffassung, Kulturträger, Kulturpädagogik). 10. Die Gebundenheit der Revolution der Gegenwart. 11. Der Mythos der Kulturprinzipien, insbesondere der Revolution. 12. Der Revolutionsmensch. Die Dialektik seiner Psyche. 13. Die weltgeschichtlichen Denkmäler des Prometheus.

V. VOM THEOKRATISCHEN GEMEINSCHAFTSPRINZIP . . . . Seite 227

1. Der Gemeinschaftswille und der Kulturakt. Soziale Wirklichkeit. 2. Die objektiv-personale Existenzform des Sozialen. 3. Der Gemeinschafts-Wille als Mass sozialer Wahrheit. 4. Hegemonie des Gemeinschaftsprinzips oder die Umkehrung des Kulturaktes. 5. Gemeinschaftshegemonie und Fortschritt. 6. Hypertrophie des Gemeinschaftswillens. 7—15. Ein weltgeschichtliches Beispiel dieser Art Hypertrophie: Die Tragödie des Judentumes. 16. Der Arbeitsakt als primitive Kulturform der Gemeinschaftseinheit sucht auf einem engen Gebiete die Gefahren der Gemeinschaftshegemonie zu überwinden. 17. Die gesellschaftliche Teilung des Arbeitsaktes vernichtet die

konkrete Arbeits- und Arbeiter-Gemeinschaft. 18. Die Emanzipation der Arbeit als Mittel gegen die Gefahr. Die Arbeitsidee als Motiv des Schaffens. 19. Die Arbeits- und Arbeiter-Emanzipation auf der Grundlage einer soziokratischen Menschenordnung. Die gefahrtragende Dialektik derselben: Kollektivismus oder Hypertrophie des rationalisierten Gemeinschaftswillens (kollektiver Kapitalismus). 20. Die Abwendung der Gefahr durch den Willen zur Parteiung im Schosse der Soziokratie.

VI. VOM WILLEN ZUR PARTEIUNG. 283

1. Partei (politische) und Staat. 2. Die Staatsratio in den sozialen Bildungen. 3. Die Parteien als die sozialen Urteilsformen der Gesellschaft. Wahrheit im Parteiwesen. 4. Partei und Einzelner. Was sie ihm nimmt und gibt. Synthetisch-versöhnende Rolle der Partei. 5. Die Ueberwindung des Subjektivismus und Objektivismus, des Empirismus und Rationalismus im Parteiwesen. Zug zur Totalität. 6. Die Grenzen aller Parteibildung. Der Gemeinschaftswille und sein doppeltes Kulturrecht. —

ZWEITES BUCH

Von den inneren Kulturformen

VII. VOM RELIGIOESEN SCHAFFEN UND ERLEBEN . . . . Seite 309

1—7. Das totale Erlebnis: 1. Der Lebensakt und die Gefühlsaktivität. 2. Die Eigentümlichkeit des Gefühls. 3. Das Einzelgefühl und Totalgefühl im Lebensakt. Totalerlebnis und Intimität. 4. Intimität und Religiosität. Bildung einer inneren Lebensgenossenschaft. 5. Religiosität und die Tat des Glaubens. Der „atheistische“ Charakter desselben. 6. Der Logos der Religiosität (Erkenntnis-Aequivalent). 7. Die religiösen Einzel-Erleb-

nisse des Ich. 8. Die Wandlung der Religiosität in Religion. Religiosität gestaltet einen ganzen Willen. Der ganze Wille erzeugt Religion. Der positiv und negativ gerichtete Religionsswille. 9. Religionstypen und Systeme. 10. Die Kulturinteressen und die Religion. Die weltreligiöse Tendenz. 11. Religiöser Kultus. Synthetische oder Aequivalent-Auffassung des Kultus.

VIII. VOM KUENSTLERISCHEN SCHAFFEN UND ERLEBEN . . . . . . Seite 351

1. Der Weg des künstlerisch Schaffenden. Das künstlerische Verhalten als eine religiöse Verhaltungsform eigener Art. 2. Das Selbst des Künstlers und das Sichselbst-wollen des Kulturgebildes. 3. Die Umbildung des Bewusstseins von der Aussenwelt nach den Prinzipien des Kulturaktes zu einem Lebensakt. 4. Die Ueberführung des im Innern des Künstlers erzeugten Kunstgebildes in die Wirklichkeit. Der ewige Gehalt aller Kunstbildung. Die künstlerische Bedeutung von Zeit und Raum, von Freiheit und Notwendigkeit. 5. Die „Geographie" der Einzelkünste an dem Gehalt von Zeit und Raum orientiert. 6. Die Kunst im Leben des Kulturaktes. Der universell-humanistische Charakter aller Kunst. 7. Der sogenannte „ästhetische Genuss" als ästhetische Mitteilung. Der sittliche Charakter derselben. Das künstlerische Erleben als umgestürztes künstlerisches Schaffen. 8. Vom sozialen Einfluss der Kunst.

IX. VOM SITTLICHEN SCHAFFEN UND ERLEBEN . . . . Seite 379

1. Das ethische Verfahren, von der Innen-Seite gesehen. 2. Der ethische Akt als Erzeuger des Gewissens und als Offenbarungsmittel religiöser Intimität. 3. Ist es sittlich, sittlich zu verfahren? Die Rechtfertigung der Sittlichkeit. Ein unsittlicher Kern in Kants Ethik. 4. Der ethische Akt in Ganzheit und Einheit. 5. Hem-

mungsfaktoren des ethischen Prozesses. 6. Das Verantwortlichkeitsbewusstsein oder die Reflexion im ethischen Akt. Verantwortlichkeitsformen und die Aktivitätsarten. 7. Die neutral-spontane Aktivität, die totale Verantwortungsform und das total-„kosmische“ Ich-Zentrum. Die sittliche Reflexion der total-schöpferischen Religionsstifter, Metaphysiker, Künstler. 8. Die Willensrichtungen als Träger von Sitten-Charakteren. Der Gemeinschaftswille. Der Sitten-Charakter des sozialen Reformators. 9. Der unvermittelte Urcharakter, der typische Mensch und der vermittelte, problematische Charakter. 10. Abermals der Gemeinschaftswille und die drei sittlichen Charakterbildungen. 11. Der Urcharakter, der typische und problematische Sittencharakter der aristokratischen Aktivitätsart. 12. Die Sitten-Charaktere der demokratischen Aktivitätsart. 13. Die Hinfälligkeit der Frage nach der absoluten, „besten“ Moral. Auf die Rangordnung der Sittlichkeitsformen kommt es an. 14. Die Sitten-Charaktere der revolutionären Art. 15. Die sekundären Sitten-Charaktere (Sektierer, Priester, Stoiker, Asket). 16. Die Versittlichung der auf das Natürliche gerichteten Aktivität. Das Erlöschen der Sittlichkeit. 17. Der katastrophale Sitten-Charakter. Die Sittlichkeit der nach rückwärts gewendeten Aktivität. 18. Die Neugestaltung der sittlichen Rangordnung. Das Postulat der schöpferischen Moral. Das selbständige, immanente Gewissen.

X. VOM LEBENSINHALT DES EINZELNEN . . . . , , , Seite 427

1. Das Subjektive, das Typische und der Charakter. — A. Aus dem Bereiche des Typischen. 2. Das Frauenwesen oder das Erlebnis der Treue. Die typisch-„feministischen“ Erlebnisse. 3. Die typischen männlichen Kulturerlebnisse. Das typische Ganze der Seele. — B. Aus dem Bereiche des Subjek-

tiven. 4—5. Einsamkeit im Wandel der Gesellschaft. 6. Einsamkeit im Wandel der Anschauungen. 7—8. Einsamkeit im Wandel der Seelen-Struktur: Einsamkeit der Armen und Reichen. 9—13. Lebensverwirrung: 9. Lebensverzweiflung. 10. Innere Zwiespältigkeit. 11. Innere Unentschlossenheit. 12. Kulturverwirrung. Zoozentrische Bewertungen. 13. Die deutsch-germanische Wesenheit. — 14. Schmerz und Weltschmerz. 15. Das pessimistische Erlebnis. 16. Kulturschmerz. 17. Mythenbildung von heute. Utopia. 18. Anarchismus. 19. Der kommunistische Mythos. 20. Romantik. — C. Aus dem Bereiche der Charakter-Ideale. 21. Atavistische Charakterbildungen. 22—23. Die Natur-Passion oder die Wandlung des Renaissance-Ideals. 24—25. Die Passion des Gewissens oder der tragische Gehalt des Reformationsideals. — Wesen und Voraussetzungen des Tragischen. Tragische Formen des Zeitalters. Die Tragödie des neu-europäischen Gewissens. Ibsen. 26—27. Das universelle Charakter-Ideal. Atheistische und göttliche Genialität. Das absolute Wollen. Identität des Einzigen und Totalen. —

ANMERKUNGEN . . . . Seite 563

Zum ersten Buch. — Logisches und Alogisches, Glaube und Gesetz im Kulturakt. Das Kulturdilemma (Ap. Paulus, Luther, Goethe, Kant und die Neueren). — Zivilisation und Kultur (Kultur-künstliche und kultur-künstlerische Phasen im Kulturakt). — Ergänzungen zum zweiten und dritten Stück. — Zum vierten und fünften Stück: Der Kulturakt und das Urteil. Das revolutionäre und gemeinschaftliche Moment im Urteil. Die Zeitidee als Grundlage der Metaphysik der Zukunft. — Wandlungen des Prometheus (Indien, Griechenland, Hebräertum, Mittelalter, Neuzeit). Prometheus und die Unsterblichkeit. Polytheismus und Monotheismus. — Zum zweiten Buch. Philosophie der Kultur als Philosophie der Begabungen. —

Erstes Buch

Einführung

1. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, die als ein einheitlicher Kulturakt aufgefasst werden kann, wird von verschiedenen Prinzipien gebildet, die zugleich die Stellung des Einzelnen in der Welt zum Ausdruck bringen. Solcher Bildungsprinzipien gibt es vier. Drei unter ihnen: das aristokratische, demokratische und revolutionäre haben greifbare menschliche Verhaltungsformen zum Inhalt. Sie bringen die Verhältnisse der Ueberordnung oder das Uebereinander, das Nebeneinander und das Gegeneinander zum Vorschein. Das vierte Prinzip aber geht auf die Einheit und Ganzheit des Kulturaktes, sein Obekt macht z. B. diejenige Einheitswirklichkeit in den Begriffen Staat, Volk, soziale Organisation, Kulturmensch aus, die nicht von den ersten drei Kulturprinzipien gebildet werden kann. Ich nenne es das Gemeinschaftsprinzip, den Willen zum einheitlichen und widerspruchlosen Mit- und Füreinandersein.

Die aristokratische Willensrichtung drückt, populär gesprochen, alle möglichen Verhältnisse der Hierarchie aus. Das Streben des Einzelnen geht hier auf Besitzergreifung fremder Kräfte und Mächte aus, der herrschaftlich gerichtete Wille sucht ein Objekt und Aequivalent seiner Machtansprüche. Dieses herrschaftliche Verhältnis des Menschen macht seine aristokratische Position im Kulturakt aus. Weist ihm doch sein Vermögen an Macht, sein Können und Haben eine besondere Stelle in der Menschenordnung an, die dann in der Folge das Bewusstsein der sozialen Eigenart und so das Gefühl des Auserwähltseins zu erwecken imstande ist. Dass die aristokratische Ueberordnung aber zugleich ein Unterordnungsverhältnis nach sich zieht, darf kaum des weiteren ausgeführt werden; jedes herrschaftliche Auftreten, möge es zum Objekt die tote oder le-

bendige Natur, die eigenen Volksgenossen oder den Fremden, den „Barbaren“ haben, hat ein Untertanen-Verhältnis zur notwendigen Folge. Menschliche oder genauer willentliche Machtzentren würden jeden Sinn und jede Bestimmtheit verlieren, wenn sie nicht in der Richtung der senkrechten Linie aufeinander sich bezögen. Und senkrecht heisst hier soviel wie Ueberordnung und Unterordnung, wie gegenseitige Beherrschung und Verwaltung, wie endlich Assimilation und Aneignung. Mit vollständig gleicher Stärke und quantitativ gleichen Machtvermögen ausgestattete Willensrichtungen der Menschen würden hingegen nicht nur das Ende der aristokratischen Stellung im Kulturakt bedeuten, sondern sie würden die Geteiltheit und Individuation des Willens selbst, seine gesamte usurpatorische Reaktionsart aufheben. Um es unverhohlen herauszusagen, würde das Verschwinden der aristokratischen Position des Einzelnen die Existenz der Beziehungen des Menschen zu seinesgleichen und zur Natur und mithin den Kulturakt selbst ernstlich in Frage stellen. Eines der Fundamente, auf die die Menschenordnung begründet ist, ist und bleibt die aristokratische Stellung aller Einzelnen. Keine noch so hoch beflügelte Phantasie und Menschenliebe vermag diese hinwegzudisputieren. Der panaristokratische Gedanke zieht sich durch alle Verhaltungsformen der Menschen und verlangt gebieterisch nach der Verwirklichung des Satzes: Suum cuique! Die Feststellung einer aristokratischen Position im Kulturakt bedeutet aber noch keineswegs die Forderung einer Standes-, Klassen- und Geistesaristokratie, ein Postulat, das irrtümlicherweise zu allen Zeiten von den Verfechtern des aristokratischen Bildungsprinzips aufgestellt wurde. Ganz im Gegenteil! Die Tatsache einer ausschliesslichen Klassenaristokratie bedroht von Grund aus den panaristokratischen Gedanken, indem sie gerade zur Usurpation der herrschaftlichen Stellung Aller führt und führen muss. In der geltenden Gesellschaft stellt das industrielle Bürgertum dem Wesen nach nichts anderes als eine Weiterentwick-

lung der weltgeschichtlichen Klassenaristokratie dar. Das Bürgertum mit seiner weitgehenden Lehre des Liberalismus brachte im Gegenteil zu den alten anders gearteten Aristokratien die Idee der Panaristokratie mit sich, deren Verwirklichung aber, ohne den Forderungen der drei anderen Kulturposotionen Rechnung zu tragen, nicht möglich ist. Der herrschaftlichen Willensrichtung zuzumuten, sie könne allen Bedürfnissen und Forderungen des Kulturaktes gerecht werden, hiesse ihre Grenzen übersehen. Sie vermag nicht aus sich heraus den Kulturakt zu erschöpfen.

Während die aristokratisch gerichtete Lebensposition im subjektiven Selbsterhaltungstrieb ihren Anfang nimmt, sich fremde Kräfte aneignet, eine hierarchische Ueberordnung anstrebt, auf Besitz (ein Haben) gerichtet ist, Gegensätze antagonistischer Natur schafft und endlich wieder zu sich zurückkehrt, um sich im Gefühl der Uneigennützigkeit und des Auserwähltseins zu stärken, oder sich gar in Selbstsucht zu verlieren, zielt die demokratische Lebensrichtung auf eine Neben- und Zuordnung von Menschen ab. Nebengeordnet können aber nur die sich als Selbstzweck wissenden autonomen menschlichen Wesen gedacht werden. Das Neben-einander-sein-können birgt eine Grundbedingung für die Individuation in sich. Führte ich aber aus: eine geteilte heterogene Welt, wie wir sie haben und erleben, muss unumgänglich einen hierarchischen Bau aufweisen, so sehe ich mich jetzt genötigt, hinzuzufügen: ein solcher geteilter Weltinhalt muss zu gleicher Zeit aus lauter individualisierten, personenartigen Daseinszentren bestehen, die die aristokratische Ueberordnung selbst möglich machen. Die menschlichen Willen dürfen sich in die Ordnungsweise des Nebenseins fügen, um dann die Möglichkeit zu erlangen, übereinander zu stehen und zu verfügen. Man darf wohl mit Fug und Recht behaupten: die Menschenwelt ist nicht nur von Beherrschungsweisen durchsetzt, sondern sie ist auch, allerdings ideal gesehen, gesittet, sittlich, ja auch gut im Sinne der Wahrung der autonomen Existenz aller Wesen. Die

Autonomie der menschlichen Willen gehört ebenso mit zur Struktur des Kulturaktes, wie die Heteronomie, die Ueberordnungsart derselben.

Die demokratische Position will den Menschen als Person schlechthin, abgesehen von seinem Vermögen, Können und Haben, gelten lassen und müht sich, den usurpatorischen Willen des Aristokratismus zur Stagnation zu bringen. Sie vertritt innerhalb der einander beherrschenden und sich aneinander assimilierenden Menschenverhältnisse die Idee des Seins und der qualitativen Einzigkeit; sie stellt einen Ruhepunkt im Kulturakt dar. Der aristokratische Wille in uns will immer etwas Aeusserliches, Fremdes, der demokratisch gerichtete hingegen will nur sich selbst, und nur im eigenen Selbst findet er Genugtuung und Freiheit. Er ist es auch, der jedem noch so winzigen Menschenwesen Geltung zu verschaffen sucht. Du bist, folglich giltst Du, folglich bist Du von einer Seele getragen, der keine Mächte Böses anzutun vermögen. Der demokratische Wille stellt das „Gewissen" dar, die individuelle Stabilität im Kulturakt.

Auch der demokratische Wille, wie jede grundlegende Potenz des Kulturaktes, bleibt nicht vom Hochmut verschont, aus sich heraus die Kulturordnung, ja den Lebensakt selbst konstruieren und erschöpfen zu wollen. Die Grenzen, die der Geltung der Person, sowohl durch den Angriff der herrschaftlichen Reaktionsweise wie durch die anderen Daseinsrichtungen gesetzt werden, müht sich die demokratische Auffassung dadurch zu überschreiten, dass sie all diese widerspenstigen Mächte als ein vorübergehendes, imaginäres Sein, als „Heidentum" und Götzendienerei hinstellt. Das Christentum — in seiner von kirchlich-staatlichen Rücksichten befreiten Reinheit — drückt daher das eigentliche Wesen der demokratischen Kulturordnung aus: man hat das Gefühl, dass das abgesonderte menschliche Wesen sich hier nach seiner eigenen Wesenheit sehnt. Der Weg der individuellen Entwicklung führt hier hinauf, zur Idee der Person und hinweg vom Weh und Glück

der Welt, hinweg vom Kampf. Die völlige Ausscheidung des Angriffs geschieht durch die Macht der regulierenden Gesetze, die jedes menschliche Wesen zu seinem Weltrecht kommen lassen will. Dem Recht auf den Angriff der Aristokratie wird das demokratische Recht auf das Sein gegenübergestellt.

Der aus dem grossen Mitleid zur Person und überhaupt zu jeder individuellen Erscheinung des Seins geborene demokratische Gedanke muss es am Ende erleben, dass die Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Einzelnen sich in streng gesetzmässige und daher in mittelbar-intellektuelle Verhaltungsformen verwandeln. An Stelle der einigenden Liebe setzt er notgedrungen die scheidende, aber schützende Gerechtigkeit. Bei sich bleiben und durch sich allein existieren und niemand untertan sein, — ist das letzte Wort des demokratischen sozialen Programms. Die mittleren, insbesondere die bäuerlichen Volksschichten sind daher die sozialen Träger der demokratischen Lebensrichtung. Man vermag kaum den Blick von der innerlich-geistigen Tragik, die das demokratische Geltungsprinzip mit sich bringt, abzuwenden. Schon an dieser Stelle sind die Grenzen nicht zu übersehen, die rein äusserlich der demokratischen Bildungsrichtung gesetzt werden. Als Träger der Autonomie deutet der demokratische Wille auf ein Ganzes hin, innerhalb dessen er seine Macht allein walten lassen kann. Das einfache staatsrechtliche Beispiel einer autonomen Provinz gewährt auch die Einsicht in das Bereich der personalen Autonomie. Eine völlige Lostrennung der Person von den vielfältigen Lebensweisen und Reaktionsarten des grösseren Gemeinwesens und der Welt überhaupt bleibt von vornherein ausgeschlossen. Und käme eine absolute Isolation zustande, so würde sie begreiflicherweise das Einschlafen, den Tod und das Ende vom ganzen Lebensspiel bedeuten. Die ausschliesslich demokratische Lebensbildung birgt so ein Problem in sich, das mit eigenen Mitteln zu bewältigen, ausser ihrer Macht steht.

Beide Willensrichtungen, sowohl die aristokratische wie die demokratische, stellen sich in ihrer Strebigkeit als einseitig heraus. Es sind zwei einäugige Kyklopen der Menschenordnung, die wir vor uns haben. Jeder von ihnen richtet seinen schmerzvollen Blick in eine entgegengesetzte Ferne, wo die Schatten ihres Daseins miteinander spielen und ineinander sich verschlingen. Das Leben beider aber ist mit Begrenztheit behaftet. Die eigentliche Entwicklung, die fortwährend zur Umwandlung und zum unausgesetzten Wachsen verleitet, bleibt ihnen versagt. Die eine wird von dem Vermögen ihrer beschränkten, natürlichen Kräfte und von den sich erhebenden feindlichen Mächten bedroht und vernichtet, und die andere findet ihren Tod in der Selbstbeschränkung und in der isolierenden, einsamen Ruhe. Die beschränkende Gesetz- und Regelmässigkeit wird ihnen zum Verhängnis. Sie vermögen einander auch nicht die Wage zu halten. Erst der Gemeinschaftswille sucht den Ausgleich zwischen diesen beiden Verhaltungsformen herzustellen, indem er den Sinn für einheitliche Ordnung und Zugehörigkeit erweckt und die Einzelnen in die Sphäre der gemeinsamen Ganzheit und Allheit erhebt.

Dem Gemeinschaftswillen aber gibt die dritte Verhaltungsform im Kulturakt, der an sich blinde umwälzende Wille, der weder auf ein „Haben“ und auf eine Naturordnung abzielt, noch dem Sein und der Geltung zustrebt, noch endlich sich von Rücksichten der Gemeinschaft und organischen Ganzheit leiten lässt, viel zu tun. Die r e v o l u t i o n ä r e Willensrichtung erscheint als die voraussetzungslose Aktion schlechthin. Zwischen alle drei übrigen Willensäusserungen schiebt er sich hinein; sein Tätigkeitsfeld machen im Grunde die Zwischenräume derselben aus. Er stellt das reine Anders-werden vor, und in ständiger Um- und Verwandlung sucht er sich zu fassen. A n d e r s als die herrschaftliche und demokratische Verhaltungsform den Weltinhalt gestalten, hinaus über den vom Gemeinschaftswillen geschaffenen und aufrecht erhaltenen Gleichge-

wichtszustand, hinweg von der natürlichen, sozialen und wissenschaftlichen befestigten und befestigenden Organisation, — dahin geht seine grosse, jeder Gebundenheit und Begrenzung spottende Sehnsucht, darin liegt sein vornehmes, immanentes Ziel verborgen.

Der revolutionäre Wille weist nur e i n Ziel, und zwar ein n e g a t i v e s, auf: Anders-werden. Ihm ist und bleibt immer die durch die übrigen menschlichen Positionen und ihre Korrelate natürlicher Art hergestellte Kontinuität ein Dorn im Auge. Diskontinuierlich, „diskret" erscheint ihm die Welt, und in lauter diskontinuierliche, disharmonische, gegeneinander gerichtete Grössen möchte er diese umgewandelt sehen. Es ist klar: allenthalben, wo Spannkräfte wahrgenommen werden, wo das Uebereinander, Neben-, Mit- und Füreinander mit sich selbst oder untereinander in Kollision geraten, überall dort waltet der revolutionäre Wille; das Streben zur Ueberwindung gibt sich kund. Der revolutionäre Wille ist der Bogen, der die mannigfaltigen Aktivitätsäusserungen auseinanderhält und sie in polare, einander ausschliessende Wechselbeziehungen verwandelt, aus denen dann ein nicht dagewesenes Drittes, ein Anders-werden hervorbricht. In jede noch so kleine Verfassung menschlicher Begebenheiten schleicht sich notwendigerweise die revolutionäre Willensrichtung ein und mahnt an Veränderung, Verwandlung und das Anders-werden-können überhaupt, bis sie zu einer selbständigen umwälzenden Daseinsmacht herauswächst. Der dialektische Widerspruch macht ihr Wesen aus, und die blosse Liebe zum Werden bildet das vornehmliche Motiv ihrer Aeusserung.

Wo der revolutionäre Wille durchdringt, dort wird der gewohnheitsmässige und regelrechte Verlauf des Kulturaktes aufgehoben und vernichtet. Mündet doch das trennende und trotzende dialektisch-revolutionäre Prinzip in das Nichts ein, das jenseits der weltlichen Ordnung haust, und aus dem Nichts ist es geboren. Mit keiner Stufe der Welt- und Kulturentwicklung vermag es sich zufrieden zu geben.

Setzt doch jede weltliche Verfassung und Organisation begrenzte Aeusserungen bestimmter Richtung voraus, bedeutet sie doch Friede mit dem Gegegebenen und vor allem eine Absage an neue Möglichkeiten, an den Willen zum Verwegenen, zum Hinaufdringen, zur Rebellion schlechthin. Lediglich der Prozess der umwälzenden Tätigkeit, ohne Rücksicht auf Haben, Sein und Zusammensein, Rausch und Pathos der ungebundenen, uneigennützigen Tat soll nun die fragende Stimme des Nichts verstummen lassen.

Will man das revolutionäre Vermögen in seiner philosophischen Tragweite durchschauen, so denke man an den Offenbarungsglauben, der ja auch des Sichtbaren und Gegebenen spottet und das Wunder an Stelle der Gesetzesordnung gelten lässt. Und in der Tat stellt die Erscheinung der Offenbarung ein innerlich-geistiges Korrelat zum revolutionären Prinzip dar. Beide dünken sich voraussetzungslos, beide gebrauchen im Grunde zu ihrer Manifestierung keiner „Sakramente", d. h. keiner äusserlichen Begebenheiten und Veranlassungen. Voraussetzungslose Erkenntnis, voraussetzungsloses Streben, rücksichtsloses, weil ja voraussetzungsloses Hinaufdrängen, gesetzeslose Freiheit, vollkommene Stillung des Durstes nach dem Da-Sein, — all das drückt von verschiedenen Seiten den Anfangspunkt des umwälzenden, frei-schöpferischen Vermögens aus, wo sich Tat, Glaube und Wissenschaft als solche begegnen. Von hier aus nehmen auch alle diese drei Betätigungsorgane der als absolut erlebten Freiheit ihren Lebenslauf. Die freie Tat, der freie Glaube und die freie Wissenschaft sind also an sich, wie es auch sonderbar scheinen mag, „atheistisch", gegenweltlich, rebellisch. Sich dem Gegebenen, wie es ist, wie es sich momentan darbietet, hinzugeben, kommt ihnen allen als grobe Götzendienerei vor. Die Tat, der Glaube, die Wissenschaft, jede dieser Willensmächte dringen zum Anders-werden, suchen am Ende das Gegebene aller Qualitäten, aller Individuation und Bestimmtheit zu entkleiden. Sie wollen niemand was schuldig bleiben und dünken sich im

Grunde gottähnlich. Die Offenbarungsreligionen lehren demgemäss auch immer eine Gottmenschlichkeit oder sehen gar über die Existenz Gottes hinweg.

Dass die revolutionäre Position des Menschen geradezu von gefahrvollem Tragismus durchsetzt bleibt, darauf deutet klar genug das atheistisch-nihilistische Ziel ihrer Betätigung. Es ist ja kaum ein Gebiet menschlichen Lebens vorhanden, wo sie nicht ihre radikale Tragödie aufgeführt hätte, und die historische Ueberlieferung gibt uns Kunde von der revolutionären Auflehnung des Menschen gegen Blutsverwandtschaft (Kain), gegen Gott (die Leiden Hiobs und des zürnenden Propheten Jonas), gegen die Weltfülle und Ordnung (Buddha), von den Kirchen-, Klassen- und Ständerevolutionen gar nicht zu reden. Allein der Zentralpunkt aller normalen Revolution ist und bleibt die Tatsache der menschlichen Arbeit, die, um mit Marx zu reden, simple „sinnlich-kritische" Tätigkeit. Die Arbeit, dem Naturverlauf und der Sitte zum Trotz, aus dem Urbedürfnis nach Anders-werden, nach der Gestaltung einer eigenen Welt geboren, und nicht, wie die halb orientalische Bibel es möchte, infolge eines Fluches Gottes, als Resultat des Sündenfalls, macht den dauerhaften sozialen Inhalt des revolutionären Vermögens aus. Und in dieser Beziehung darf man auch den Uebergang zum Ackerbau und das ursprüngliche Handhaben von Werkzeugen als die grösste Revolution ansprechen, von der die Menschheit je erschüttert wurde. Innerhalb des Arbeitsaktes aber, der einen Kulturakt im kleinen darstellt, bleibt der Prozess der reinen Ueberwindung und Umwandlung der eigentliche Nerv der revolutionären Betätigungsart. Wie nun zur Zeit auf dem sozialen Gebiete der kritisch-umwälzende Wille gefördert und gestärkt wird, wie die industriellen und verstandesmässigen Tätigkeiten seine Existenz begünstigen, und wie eine besondere Gesellschaftsklasse, nämlich das Lohn-Proletariat sich zum eigenen und fremden Schaden in Revolution übersättigt, das kann hier, im programmatischen Entwurf, nicht weiter ausge-

führt werden. Dass der revolutionäre Wille aber in einem noch geringeren Masse als die anderen grundsätzlichen Willensrichtungen, aus sich heraus den Kulturakt zu bilden vermag, versteht sich von selbst. Würde es ihm gelingen, in alle Poren der Menschenordnung einzudringen, und so den immanenten Kulturvertrag derselben zu bezwingen und zu sprengen, so wäre es natürlicherweise auch mit dem Menschenleben zu Ende.

Innerhalb der Grenzen des Kultur- und Lebensaktes selbst teilt und trennt, überführt und überträgt die revolutionäre Willenspotenz die Wirklichkeiten und Möglichkeiten, schafft so immerfort unendliche Reihen von unerfüllten seelischen Zwischenräumen, wo der Einzelne sich frei bewegt, in neue Lebensgebilde hineinwächst und sich erhebt und zum Kampfe sich rüstet, — oder gar des Haltes verlustig geht, ins Leere fällt und vom gähnenden Abgrund der Welt, der hinter den Ordnungen und Verfassungen ständig lauert, verschlungen und vernichtet wird. Angesichts solcher Möglichkeiten, die im Schosse des Kulturaktes verborgen liegen und immerfort die Geburten, das Lebendig-Sein, Werden, die Entwicklung, den Niedergang und den Tod in ihrem Lauf und Verlauf begleiten und umspülen, schliessen sich den Betrachtungen über die Menschenordnung, wie sie zur Zeit lebt und webt, solche über Aeusserungen sekundärer Natur, die tief unter der Oberfläche der Ordnungen und Gebilde sich regen und winden.

Ich wende mich der vierten und letzten Verhaltungsform des Menschen zu, die im Kulturakt das Gemeinschaftsprinzip darstellt und das Mit- und Füreinander der Menschen, ihre spontan entstehende Zugehörigkeit, Einheit, Ganzheit und Allheit ausmacht. Es darf nie der Unterschied übersehen werden, der zwischen dem unmittelbar gegebenen Gemeinschaftswillen des Kulturaktes und aller seiner Gebilde obwaltet und der Gemeinschaft, die als Folge der Akkumulation einer Mehrheit von einzelnen Willensrichtungen aus einer der ersten drei Verhaltungsformen sich ergibt. Akku-

mulieren sich z. B. die im Gesellschaftsorganismus zerstreuten Revolutionsenergien zu einem allgemeinen Revolutionswillen, der eine Massen- und Gewaltrevolution nach sich zieht, so erhalten wir allerdings eine gemeinschaftliche Machtäusserung, aber bloss revolutionärer Natur. Eine gleiche Bewandtnis hat es mit dem demokratischen und aristokratischen Willen. Im Gemeinschaftswillen ist aber das Ziel selbst, dem zugestrebt wird, ein gemeinschaftliches. Jene richten sich immer auf einen Punkt, der ausserhalb ihrer selbst liegt, sie sind vorwiegend separatistisch und wirken extensiv, auseinander, übereinander und gegeneinanderlegend; die gemeinschaftliche Willensrichtung dagegen sucht alle ihr unterstehenden Daten ineinander zu legen, stellt die höchstmögliche Intensität des Zusammenseins und Wirkens dar und geht auf das Fundament aller Beziehungen und zwar auf die Identität (Ganzheit) zurück. Indem der Einzelne den Gemeinschaftswillen als solchen handhabt, begründet und schafft er eo ipso seine vierte, konzentrische Position, sich und seine Aussenwelt als Ganzheit. Diese Position gibt nun natürlicherweise die Grundlage des gesamten Kulturaktes und aller seiner Aeusserungen und Bildungen ab. Bringt man aus dem Kulturakt die Kräfte in Abzug, die durch die drei typischen Willensrichtungen ins Leben gerufen werden, so bleibt immer eine Realität, die soziale Wirklichkeit zurück. Auch dort wo z. B. eine der drei zentrifugalen Willensrichtungen mit der Absicht auftritt, souverän zu wirken, auch da ist der Gemeinschaftswille und die ihm korrespondierende konzentrische Aktivität nicht zu umgehen: diese gibt sich dann als Ideologie und Vorstellung, als eine bloss in Aussicht gestellte Realität kund.

Mit gutem Recht könnte man den Gemeinschaftswillen als die Substanz des Kulturaktes bezeichnen. In diesem „scholastischen“ Geiste fortfahrend, würde der demokratische Wille die Attribute und der aristokratische die Modi des Kulturvermögens zur Folge haben. Für die re-

volutionäre Potenz hingegen vermochte der „mittelalterliche", „scholastische" Gedanke kein Erkenntnis-Aequivalent zu schaffen. Reservierte dafür Platz für Wunder und Offenbarungen, für mystisches Erfassen und richtete zuletzt ein „asylum ignorantiae" auf. In Wirklichkeit aber stellt der Revolutionswille eine notwendige Ergänzung der scholastisch-spinozistischen Dreiteilung dar, indem er die Spannkraft und Kulturfähigkeit als solche, den Grenzbegriff der völlig determinierten und erfüllten Menschenordnung ausmacht.

Der Kulturakt setzt sich nun aus der vierfachen Wurzel des Wollens zusammen, und alle vier Verhaltungsformen müssen in dieser oder jener Gestalt mittun, soll die Kulturwirklichkeit als Gebilde sui generis aufgerichtet werden. Allein auch der Gemeinschaftswille und seine unmittelbaren Erzeugnisse, wie die Gesellschaft, der Staat, die Kirche, die Gruppe, der Verein, die Partei, die Kulturperson vermögen nicht ohne die zentrifugalen Bildungsrichtungen auszukommen. Auch diese, wenn sie wirklich leben sollen, müssen die Gestaltung einer Wirklichkeit in der Richtung einer der drei zentrifugalen Willensrichtungen vornehmen. So beweist ein beliebiges soziales Gebilde seine reale Existenz erst dadurch, dass es sich in den Formen des Kulturaktes bewegt und betätigt. Die Aeusserungen des aristokratischen, des demokratischen und des revolutionären Prinzips finden auch hier statt. Und nicht nur dies allein: sogar der Ueberbau des menschlichen Lebens und seine innersten Geschehnisse, wie ethische Selbstverantwortung, wie religiöse Intimität und Allsicherheit, ästhetisches Erleben und nicht minder die intellektuelle Erkenntnis, d. h. der gesetzmässige Ablauf der Vorstellungsreihen, wohnen den sozialen Produkten des Gemeinschaftsprinzips inne. Und so ist es am Platze, einer neuen Erkenntnis den Weg zu bahnen und hervorzuheben, dass den sozialen Gebilden nicht, wie die organische Soziologie es wollte, Realität deshalb zukommt, weil diese den natürlichen Organismen ähneln, sondern infolge ihrer Aehn-

lichkeit mit den Kulturakten. Aber immerhin bleibt der Einzelne das Terrain, auf dem sich der Kulturakt nach allen seinen Richtungen hin abwickelt, und durch ihn wird auch derselbe reproduziert und aufs neue aufgerichtet. Der Mensch ist und bleibt, nach einem Worte Hegels, der Geschäftsführer der Kulturakte, die dann auch für sich als Wirklichkeiten mit immanenter, innerer Notwendigkeit in individuelle Erscheinung treten und also auch leben. Bei dem gemeinschaftlichen Willen und seinen Gebilden in ihrer von den separatistischen Willensrichtungen genommenen Isoliertheit und Reinheit, — und dieses ihr Spezifikum verdient besonders betont zu werden, — ist das Motiv der Aeusserung, Handlung und Gesinnung ein prinzipiell anderes als bei den übrigen Verhaltungsformen. Und es bleibt sich daher nicht gleich, für und durch wen und mit welcher Absicht die Gestaltung der Menschenordnung ins Werk gesetzt wird. Damit soll nur angedeutet werden, dass auch die psychische Auslösung, die der Gemeinschaftswille zutage fördert, d. h. der von ihm geforderte Lebensstil auch ein eigener ist und sein muss.

Bei den Betrachtungen der ersten drei menschlichen Positionen sind wir fortwährend auf unüberwindbare Probleme gestossen. Wir formulierten den Sachverhalt dahin, dass die einzelnen Bildungsrichtungen nicht imstande seien, durch eigene Kräfte den Kulturakt zu bewältigen. Ein ähnliches Verfahren nun in Sachen des Gemeinschaftsprinzips anzustellen, halte ich von vornherein für überflüssig. Zeigt doch schon der allgemeine Blick auf die Gemeinschaftsrealität zur Genüge, dass eine Kultur, die sich, ohne den zentrifugalen Willensbewegungen gerecht zu werden, nur auf dem einheitlich-sozialen Willen stützen würde, den Träger selbst in Frage stellen könnte und müsste. Eine Menschenordnung, die ausschliesslich von den Forderungen des Gemeinschaftswillens beherrscht wäre, müsste mit aller Teilung und so auch mit allen Beziehungen aufräumen. Der Einzelne als selbständiges Glied, als „Sozius“ der Menschenordnung

müsste alle seine Willensrichtungen und so auch die ihnen korrespondierenden Wert- und Vorstellungssysteme aufgeben und einer stabilen, das Selbständige und Besondere tötenden Theokratie zum Opfer anheimfallen. Die Theokratie selbst wird gewiss Sicherheit gewähren, aber dafür jedes Hinaus- und Hinaufstreben im Einzelnen erlöschen und ihn so zum Ding und zur „Natur" herabsinken lassen. Kurz und gut: der Kulturakt bedarf der vierfachen Wurzel, um bestehen und sich erhöhen zu können. Denn alle vier Verhaltungsformen sind im Grunde jeder Kulturwirklichkeit immanent, und sie alle stellen stillschweigend den Vertrag dar, um dessentwillen die Kultur- und Menschenordnung überhaupt sich der Existenz erfreuen kann. Und sie sind es auch, die den Gehalt aller Menschlichkeit, der Humanitas schlechthin, bilden.

2. Denkt man sich alle diese Grundelemente des menschlichen Seins, oder gar mehrere von ihnen, durcheinander geschüttelt oder miteinander gemengt und verbunden, so gelangt man noch lange nicht zum Entstehen der Kulturwirklichkeit. Jedem der Elemente ist immer ein Weg von bestimmter Richtung vorgezeichnet, den es allein wandeln kann. In letzter Linie schliessen sich die Willensrichtungen räumlich wie zeitlich aus, und wo eine den Sieg davonträgt, dort muss die andere weichen und sich jener in Dienst stellen. Das hartnäckige Problem, das sich so ergibt, wäre zu formulieren: welche der Bildungsrichtungen habe denn die Hegemonie im Kulturakt anzutreten, damit die Probleme der anderen verschwinden und damit — und dieser positive Gedanke sei besonders hervorgehoben, — die Aeusserungen aller Kulturwurzel sich der Realität erfreuen und der Verwirklichung entgegensehen. Keine der Positionen kann und darf aus dem Kulturakt hinausgeworfen werden, nur ein neues Verhältnis unter ihnen kann sich herausbilden. In der Hegemonie und nicht in der Ausscheidung oder Ausschliessung liegt die Lösung des Grundproblems aller Kulturgestaltung. Die Lösung aber schliesst eine radikale Aenderung im Kulturakt ein.

Die aristokratischen, demokratischen und revolutionären Daseinsformen bleiben bestehen und ändern bloss den Ort, dem sie zustreben; das Motiv ihrer vorgezeichneten Handlungsweise wird dadurch auch ein anderes. Sie treten in ein diensttuendes Verhältnis zu den sozialen Einheiten und zur Gesellschaft als zur menschlichen Obereinheit. An Stelle der Aristokratie, Demokratie oder gar Revolution gewinnt als Regulativ die Gemeinschaft (Soziokratie[1]) die Oberhand. Die drei separatischen Willensäusserungen wechseln ihren Ort. Sie werden in eine neugeartete, höhere Einheit hineingesetzt und so auch transformiert: von nun an hätten sie als Funktionen der Soziokratie und ihrer vielfältigen Kreise aufzutreten und sich zu betätigen. Allein, was sich ja von selbst versteht, innerhalb der sozialen Kreise und Gebilde stellt sich eine Skala von Verschiedenheiten zusammen, an denen die Tätigkeiten der Einzelnen gebunden bleiben. Die Verschiedenheit in der Betätigungsweise ist durch das Vermögen an Willensmächten, über die der Einzelne verfügt, gegeben und begründet. Von der so gedachten Hegemonie des Gemeinschaftsprinzips hätte man eine vollständige Entlastung des Lebens und der Humanität von den drückenden und gefahrvollen und auch die Höherentwicklung aufhaltenden, sowie das Wachsen paralysierenden Auswüchsen der einzelnen Kulturprinzipien zu erwarten.

Die Wiederherstellung der Einheit im Kulturakt, wodurch jedem Einzelnen die Möglichkeit geboten wird, den Kulturakt in seiner Fülle und Ganzheit zu gestalten und zu erleben, müsste herbeigeführt werden. Die soziale Kulturfrage würde eine neue Gestalt annehmen, und die tiefgehenden sozialen Konflikte würden sich der Auflösung nähern. Denn die Tatsache, dass der moderne soziale Kulturakt zerrissen daliegt und dass breite Schichten des Volkes, ja die meisten Gesellschaftsglieder gezwungen sind, ihr Leben in einseitigen Willens- und Verstandesrichtungen aufgehen zu lassen, dieser gefahr- und verhängnisvolle Zustand ist ein-

[1]) Dieser Ausdruck stammt von Aug. Commte.

mal nicht wegzudisputieren. Im grossen und ganzen ist es doch noch immer die feudale und industrielle Aristokratie, die das herrschaftliche Prinzip in hohem Masse handhabt und so den Produktionsmechanismus einleitet und bewältigt, und die sog. sozialen Zwischenklassen sind es auch, die vor allem das demokratische Prinzip der Autonomie (der Geltung der Person) für sich in Anspruch nehmen. Der proletarische Lohnarbeiter hingegen bleibt vorwiegend auf die umwälzende „sinnlich-kritische" Tätigkeit angewiesen und damit auch auf den revolutionären Willen: sein Leben geht in einer Aktion auf, die er nicht einleitet und der er kein Ziel steckt, sein Blick schweift zwischen Sein (Geltung) und Haben (Besitz) einher, und die obere Gemeinschaftseinheit, und zwar den Staat, der nicht imstande ist, ihm einen Körper und eine Seele zu verschaffen, nennt er nur notgedrungen und schweren Herzens seine Heimat.

Das handwerkmässige utopistische Ideal alten Schlages von der Vereinigung aller oder mehrerer Berufsarten in einer Hand (Fourier), deren Verwirklichung die Mittelmässigkeit auf den Thron des Lebens setzen würde, ist nun für alle Zeiten dahin. Nur die Vereinigung der grundsätzlichen Tätigkeitsarten, durch welchen Beruf und Gesellschaftsdienst es auch geschehen mag, ist allein imstande, dem grossen Gesellschaftsübel Abbruch zu tun. Allein auch das individuelle Ideal eines nüchternen und vorurteilslosen Denkers, vom Schlage eines Marx, wonach der leichte und freie Uebergang der Einzelnen von einer Berufstätigkeit zur anderen durch die immanent-technische Herabsetzung aller Berufe auf das gleiche Niveau ermöglicht werden soll, trifft keineswegs den Kern der Sache und vermag auch nicht, das Handhaben des Kulturaktes zu bewerkstelligen.

Ich habe geglaubt, auf das Fourier-Marxsche soziale Menschenideal kurz Bezug nehmen zu sollen, um hier anzudeuten, wie der Gedanke einer soziokratischen Menschenordnung nicht gedacht werden darf.

3. Das Kulturproblem sozialer Natur spitzt sich zur Frage zu: Welche der vier Willensrichtungen soll in den Verhältnissen der Menschen zueinander die Hegemonie antreten? Wird durch die Macht des Schicksals oder der Einsicht die Entscheidung getroffen, so findet eine Umkehrung des Kulturaktes statt: die untergeordneten Willensrichtungen treten in ein dienendes Verhältnis zum vorherrschenden Willen. Die Struktur des Kulturaktes bleibt dem Wesen nach die gleiche, nur die Bildungsrichtungen wechseln ihre Stellungen, und die Lebensmacht, die noch gestern als selbständiges Substantivum auftrat, verwandelt sich heute in ein Adjektivum, in eine Funktion. Vom völligen Absterben einer der grundsätzlichen Willensrichtungen kann jedoch keine Rede sein, weil jede an ihrem Platze eine unersetzbare Position inne hat. Wie der Herrschaftswille die Fähigkeit des Angriffs und der Aneignung bekundet und die individuelle Bewegungsfreiheit im Kulturakt bedeutet, so stellt der Wille zur Autonomie den notwendigen Ruhepunkt des Individuums und des Individuellen in demselben dar. Die durch die Ueberordnung bedingte Unterordnung vermag kein sich absolut einzig und selbständig wissendes Sein zu bilden. Die Ueber- und Unterordnung einerseits und die Neben- und Zuordnung andererseits aber halten einander das Gleichgewicht und hindern sowohl den individuellen Beharrungspunkt, wie den individuellen Bewegungspunkt, unterzugehen. Es entsteht ein aristokratisch-demokratisches Menschengebilde, dem es jedoch sowohl an innerer Zugehörigkeit, gemeinsamen Vorgehen und Ganzheit fehlt, wie an der Kraft zur Umwandlung, an unbeschränkter Spontaneität gebricht. Der revolutionäre und der Gemeinschaftswille schicken sich nun an, diesen Forderungen zu entsprechen. Ihrer allgemeinen Lage und Wirkungsweise nach verleihen sie dem Kulturakt einen vorwiegend sozialen Charakter: wie der Revolutionswillen den sozialen Bewegungspunkt, so macht der Gemeinschaftswille den sozialen Beharrungspunkt aus. Im konkreten Leben aber weisen die aristokratische und revolutionäre

Lebensart eine ebenso starke Affinität zueinander auf, wie die demokratischen und gemeinschaftlichen Aeusserungen unter einander: bringt doch der revolutionäre und Herrschaftswille das Werden, die Zeit schlechthin zum Vorschein, während der Wille der Autonomie und der Gemeinschaft die Stabilität oder den Raum (Umfang) darstellten. So gesehen, erscheint der Herrschaftswille als ein durch seine immanente Richtung beschränkter Revolutionswille, und der demokratische Wille gibt sich als ein begrenzter Gemeinschaftswille kund. Und auf solche Art und Weise findet in den Tiefen der Kultur eine innere Verbindung aller Willensrichtungen statt; wo die Paarung keine wesenshafte ist, so ist sie immerhin eine dialektische, eine gegensätzliche und gegenähnliche, wie z. B. die aristokratische mit der demokratischen oder die revolutionäre mit der gemeinschaftlichen Lebensart. Von der Vorherrschaft eines der Kulturprinzipien, wie von dem Umfang und der Spannkraft, über die dieser in seiner Aeusserung verfügt, hängt aber der allgemeine Charakter und die Entwicklungsfähigkeit einer Kultur ab.

4. Das Leben, das aus den Verkehrsverhältnissen der Menschen hervorbricht, ist ständig im Prozesse der „Teilung", der Parteiung begriffen. Die Partei, die privatrechtliche, politische, wissenschaftliche, künstlerisch-religiöse Partei usw., usw., stellt erst die eigentliche Form dar, in der das soziale Dasein in Erscheinung tritt. Denn die „Partei" bedeutet sowohl die Ueberwindung aller Lebenspotenzen, die an die vorübergehenden subjektiven Aeusserungen der Lust und der Unlust, der Freude und des Schmerzes gebunden sind, wie sie auch das Medium schafft, durch das allein die Umwelt dem Menschen nahe gebracht wird. Die Partei oder die Möglichkeit der Parteiung ist es daher, die den Menschen an dem Leben teilnehmen lässt, ohne dadurch der Ganzheit des Daseins Abbruch zu tun. Sie deutet nur auf die Art und zeigt, in welchem Umfange der Kulturakt gehandhabt wird und stellt so die Mitte dar, in der alle Fäden des Daseins zusammengehalten

werden. Die Darstellung des sozialen Kulturaktes muss infolgedessen in der Darstellung der Parteiung oder der parteiartigen Teilung desselben seinen natürlichen Abschluss finden.

5. Mit dem Kulturakt, wie er hier skizziert wurde, ist jedoch der Lebensinhalt des Menschen noch lange nicht erschöpft. An den unter den Menschen sich abspielenden Kulturakt, der den Kulturstamm ausmacht, bleiben alle Arten des Schaffens und Erlebens gebunden. Die wirtschaftlich-politische Tätigkeit, die den Arbeitsakt und den sozialen Lebensakt zur Folge hat, fällt mit dem Willensorganismus der Kultur selbst zusammen. Indem ich unten die Aeusserungen der Willensrichtungen schildere, kommen so auch im grossen und ganzen die Gattungen der wirtschaftlich-politischen Taten, in unserem Zeitalter, zum Vorschein. Des näheren auf diese einzugehen, hiesse die Befugnisse des Philosophen überschreiten. Das Denken, die Reflexion über den sozialen Willensorganismus, und was von ihm getragen wird, zählt dagegen zu den letzten Kulturdingen und darf daher ein besonderes Buch für sich in Anspruch nehmen. Allein, wo der Kulturakt sich selbst schaffend erlebt und den subjektiv-konkreten, religiösen, ästhetischen, ethischen wie auch den zwiespältig-tragischen und den versöhnend-mythischen Daseinsinhalt erzeugt, soll im zweiten Buche dieses Bandes skizziert werden. Es soll auf diese Weise gezeigt werden, wie der Einzelne den gesamten Willensorganismus auf sich selbst bezieht, wie er ihn in das Bereich seines Ich hineinzwingt und diesen mit eigenen Freuden und Schmerzen, mit Leben erfüllt. Da überschreitet man aber sichtlich die Schranken des Kulturaktes. Zu den vier Prinzipien, die sowohl die Verhältnisse der Menschen zueinander wie die nach aussen strebenden Willensrichtungen im Einzelnen beherrschen, gesellt sich noch der Wille zum eigenen Ich, das Sich-Selbst-Fühlen und Wollen als fünfte und letzte Willenswurzel. Man achte jedoch darauf, um das Sich-Selbst-Fühlen und Wollen nicht mit dem

demokratischen Geltungsprinzip, was ja auch den Willen zur eigenen Person, die Autonomie bedeutet, zu verwechseln. Während der Wille zur Autonomie eine *soziale* Aeusserung darstellt und nur innerhalb des Kulturorganismus möglich ist, so macht das Sich-Selbst-Fühlen und Wollen die Quelle alles menschlichen Wollens aus, auch ist sein Auftreten nicht an die Mächte der Kultur gebunden. Alle fünf Willensäusserungen aber konstituieren den *menschlichen Lebensakt*, der in die vier Bildungsrichtungen des Kulturaktes auseinanderfliesst.

Wundervoll ist der Weg, der den Einzelnen, wie er sich selbst fühlt und will, zur Welt der sozialen Mannigfaltigkeit, zu den Positionen des Kulturaktes führt. Der Mensch gibt da die enge, tote Liebe zu sich auf. Er tritt aus sich, wie er einzig und „einsam" dasteht, heraus und sucht die geteilten, auseinanderliegenden, der gemeinsamen Heimat und der Sicherheit beraubten, „einsamen" Momente und Phasen seines Tuns, seiner Einzelerlebnisse und sich selbst als Einsamen zu überwinden. Indem er strebt, mit der Umwelt, mit der Welt schlechthin sich zu verschwistern, um sich so in einer Weltheimat zu wissen, wird der Drang zur Religion in ihm wach. Die Umschaffung der einzelnen Wahrnehmungen und Erlebnisse in individuelle, für sich bestehende, aber verwandte Totalitäten wird vermittelst des künstlerischen Aktes vollzogen. Und das sittliche Schaffen ist offenbar dazu da, um die einander widersprechenden, auseinanderfliessenden und daher „einsamen" Momente des Tuns, sowie der einzelnen Taten zu einer vollen Tat, zu einem ganzen Willen zusammenzuziehen und so Menschencharaktere zu schmieden. Wo aber all die Aeusserungen von keinem Erfolg gekrönt werden, dort kann noch immer zur tragischen Erschütterung und zu der Mythenbildung, zu den von der Natur gegebenen Formen und zu den Mitteln sekundärer Art Zuflucht genommen werden. —

Soviel zur allgemeinen Orientierung über die Struktur einer Philosophie der zeitgenössischen Kultur.

Vom aristokratischen Herrschaftsprinzip

1. Der Zweck der folgenden Entwürfe: dem Inhalt und den Problemen der geltenden bürgerlichen Vertrags- und Arbeitsgesellschaft auf den Grund zu gehen und diese dann in lebendiger, in individueller Gestalt zu erfassen, bestimmt von vornherein den Weg, den wir zu gehen haben. Durch das Medium des typischen sozialen Bewusstseins, oder wie das kulturskeptische Denken es haben möchte, durch den Gehalt der gesellschaftlichen Ideologie, trachten wir zum Herzen der Kulturstufe beziehungsweise des Kulturaktes von heute zu gelangen. Wir bemühen uns, in die Tiefe des vom Bewusstsein getragenen Lebens zu dringen, bis wir der konkreten Daseinspositionen des Einzelnen, die ja das in Betracht kommende Kulturbewusstsein tragen und fördern, in ihrer Wirkung und Richtung gewahr werden. Dazu reichen natürlich die Bekenntnisse, die die moderne Kultur von sich selbst macht, bei weitem nicht aus. Und so forschen wir vielmehr nach dem objektiven Gehalt der in politischen, rechtlichen, philosophischen Systemen gemachten Aussagen und prüfen das Kulturbewusstsein auf seine wirkliche Wesenhaftigkeit.

Alle Erscheinungen der sozialen Wirklichkeit, und darin besteht mein Grundgedanke, von dem die folgende Arbeit geleitet wird, sind immer in dieser oder jener Weise an die vier grundsätzlichen Verhaltungsformen der Menschen zueinander gebunden, oder anders ausgedrückt: Die Menschenordnung, oder was dasselbe ist, der Kulturakt, wird von vier Prinzipien gebildet, die zugleich die verschiedenen Stellungen und Tätigkeitsarten der einzelnen zum Ausdruck bringen. Diese vier Bildungsprinzipien bezw. Positionen der Menschen sind: das aristokratische, das demokratische, das revolutionäre und das Gemeinschaftsprinzip.

Diese vier Willensrichtungen oder Wurzeln, die die Verhältnisse der Heteronomie, Autonomie, Polarität und der gemeinschaftlichen Einheit in der Welt der Menschen zur Folge haben, stellen so die Fundamente dar, auf die das Kulturbewusstsein jeder Art begründet ist. Versteht man nun eine gesellschaftliche Kulturordnung Stein um Stein abzutragen, so gelangt man am Ende auf eine oder mehrere der erwähnten menschlichen Daseinspositionen, und noch tiefer, auf die Wurzel, aus der diese erwachsen sind.

Ich wende mich hier dem gesellschaftlichen Leben von heute zu, wie dasselbe im Lichte der aristokratischen Stellung des Einzelnen in der Menschenordnung erscheint oder, was ja dasselbe ist, ich suche das naturalistische Bildungsprinzip und die damit zusammenhängende, in der Neuzeit entstandene und in den Vordergrund gerückte naturalistische Auffassung des sozialen Kulturaktes zu ergründen. Die aristokratische Verhaltungsform und die naturalistische Reaktionsweise fallen dem Wesen nach in eins zusammen. Drückt doch die übliche naturalistische Auffassung der Dinge, der Organismen und des Menschenlebens nichts anderes aus, als dass jedes Existierende darin seine Stellung bekundet, dass es, menschlich gesprochen, fortwährend angreifen und angegriffen werden muss oder dass sich an ihm ein notwendiges, kausal bedingtes, unausgesetzt variierendes, antagonistisches Geschehen abspielt, das zur ständigen Ueber- und Unterordnung, Aneignung, Assimilation und Zerstörung von Gegenständen, Organismen und Wesen aller Art führt; der Unterschied hingegen zwischen den einzelnen Erscheinungen, die lediglich als lebendige Naturerscheinungen gedacht werden, nur ein Form-, Gestaltungs-, Richtungsunterschied, die „Natur" also in Wahrheit immer und überall eine und dieselbe ist. Im Bereiche der vielfältigen menschlichen Beziehungen stellt sich nun die naturalistische Reaktionsweise als herrschaftliches und aristokratisches Verhalten, als heteronom und hierarchisch gerichteter Individualwille, als Wille zur Beherrschung, Verwaltung und

Ueberlegenheit heraus. Die sich so ergebende herrschaftlich-aristokratische Position des Einzelnen ist als Fortentwicklung, Exponent oder gar Korrelat des wesentlich gleichen naturalistischen Lebensprinzips, das ja auch mehrere Auffassungen zulässt, gedacht. — Von der Kultur nun, wie dieselbe unter dem ausschliesslichen Gesichtspunkt der skizzierten naturalistischen Stellung und Verhaltungsform der Menschen im laufenden Zeitalter Europas gedacht und angestrebt wird, soll in diesem Kapitel die Rede sein. Die spezifische Vitalität und Aeusserungsform der aristokratischen Position in der modernen Vertrags- und Arbeitsgesellschaft muss, mit einem Worte, festgestellt werden, wollen wir uns in dem Labyrinth zurechtfinden, das gemeinhin als bürgerliche Kultur bezeichnet wird.

2. Die soziale Ideologie hat uns vor allen Dingen den Anhaltspunkt zu bieten, an dem die Orientierung vorgenommen werden darf. Und in Sachen der naturalistischen bezw. aristokratischen Stellung des Einzelnen in der Neuzeit ist es der Liberalismus oder die Theorie der bürgerlichen Praxis, die uns Auskunft über die Eigenart der herrschaftlichen Position zu gewähren vermag. Teilt doch der liberale Gedanke in seiner letzten Bedeutsamkeit das Schicksal des naturalistischen Bildungsprinzips, und infolge dessen reicht auch im Reiche der Kulturgestaltung sein Wirkungskreis ebenso weit, wie der der naturalistischen Lebensrichtung überhaupt führt. Die Kritik des Liberalismus gestaltet sich also umgekehrt zu einer Feststellung der Grenzen und Bildungsmöglichkeiten der naturalistischen Motive und Zwecke im Bereiche der Kultur schlechthin.

3. Der Lebensinhalt des liberalen Kultursystems kann nur mit grosser Mühe in seiner Einheit und Ganzheit erkannt und reproduziert werden. Die sich darbietende Schwierigkeit ergibt sich ja von selbst aus der Wesensverwandtschaft der naturalistischen und liberalen Daseinsrichtung. Und den Liberalismus enthüllen heisst so die „Natur“ im sozialen Verkehr der Menschen entdecken, heisst, mit anderen Wor-

ten, des Triebes und des Willens gewahr werden, der dem Einzelnen Macht, Ueberlegenheit, materielle Unabhängigkeit zuteil werden lässt und der nicht minder die Fähigkeit gewährt, zu einer und derselben Zeit Herrschaft zu üben, einer anderen Herrschaft Untertan zu sein und nach Möglichkeit dem spontanen Zug der eigenen Instinkte freien Lauf zu schaffen. Die „Natur" in den menschlichen Beziehungen bietet aber ein entschieden anderes Gesicht als bei dem einzelnen Menschen, sie ist nämlich nicht so leicht zu fassen wie diese, und es bedarf kaum der Erwähnung, dass sie sich auch allen Wahrnehmungen entzieht. Man kann sie weder riechen noch kosten, weder sehen noch ihren Pulsschlag fühlen, sie ist eben sozial, mittelbar und kommt erst in räumlich leeren Verhältnissen und Beziehungen zum Vorschein. Allein, in ihrer Grundeigenschaft als „Natur" ist sie überall anzutreffen und in den verborgensten Gebilden der Menschenordnung kehrt sie ihr Gesicht hervor und sucht sich Recht und Achtung zu verschaffen. Wehe dem, der ihre Zeichen nicht zu deuten versteht. Dem tritt sie wie die hohe Majestät „Natur" entgegen und zertritt und vernichtet. Ihr soziales Wesen aber zeigt uns den Weg an, den wir zu betreten haben, um ihrer habhaft zu werden. Ich wiederhole also: es gilt ihre Ideologie, ihr inter-individuelles Bewusstsein zu fassen, und dies heisst hier so viel, wie den Liberalismus ergründen.

Ich suche dem Liberalismus dort nahe zu treten, wo er sozusagen mit den Händen zu greifen ist, wo er ein beträchtliches Stück des Menschendaseins zu erfüllen scheit, wo das gesellschaftliche Geschehen und die liberalen Lebenspotenzen synonym sind und in eins zusammenlaufen. Die bürgerlichen Oasen in der Kulturgeschichte und insbesondere die kapitalistische Zivilisation von heute stellen einen solchen Schauplatz dar. Ihn gilt es nun zu betreten.

4. Man beliebe vor allem mit der einfachen Forschungsart den Anfang zu machen, d. h. man besinne sich der philologischen Bedeutung des Wortes Liberalismus. Wir geraten

so aus dem Gebiet der zwingenden Einflüsse und Beherrschungsarten in das der Vorstellungen und Worte. Wir wissen nun, dass Liberalismus Freiheit, den Willen zur Freiheit und die Möglichkeit der Freiheit bedeutet. Mit dieser Erinnerung kehren wir ins Kulturleben zurück und suchen diesen seinen Gesichtspunkt auf, wo der neuzeitliche liberale Wille seine ersten starken Kundgebungen veranstaltete, um so die konkrete, spezifische, „liberale" Freiheit zu gewinnen. Es ist kein Wunder, dass die liberale Freiheitsvorstellung auch dort ihre Geburt oder genauer Wiedergeburt feiert, wo die anderen Freiheitsideale der modernen Zivilisation zur Schau getragen werden, und es ist so verständlich, dass wir die ersten Regungen des neuzeitlichen liberalen Freiheitsbewusstseins in dem Geiste der Renaissance, der Reformation und des Humanismus suchen, auf den die nachfolgenden vier Jahrhunderte europäisch-amerikanischer Kultur folgerichtig als auf ihren Grund zurückschauen. Das ganze Programm dessen, was wir uns gewöhnt haben als europäische Kultur zu bezeichnen: die moderne Technik und Wirtschaftsverfassung, die Religion Luthers und die Dramen Shakespeares, die Philosophie der englischen Empiriker und die der deutschen Idealisten, der Rationalismus der französischen Enzyklopädisten und der christliche Humanismus der russichen Literatur, die Bürgerrechte und Menschenrechte der Politik und die Herrenrechte des Staates, ja die Auflösungserscheinungen der geltenden Zivilisation und ihre Mythen, wie Kommunismus, Anarchismus, Romantik und Absolutismus, all diese Glieder des neuzeitlichen, „europäischen" Kulturprogramms haben in jenen schönen Tagen des Weltlaufes das Licht erblickt, — wie sollte man nicht dort auch eines der Grundgedanken Europas, und zwar des Emanzipationsgedankens gewahr werden?! Dort reifte in der Tat das persönliche Ideal des neuen Menschen und verwandelte sich in das Emanzipationsproblem des Zeitalters, das sich in eine Anzahl von Fragen kleidet: wie ist ein freier Mensch möglich, und gibt es für einen und jeden Menschen Höheres,

denn die Freiheit, worin äussert sich aber nun die Freiheit des befreiten Einzelnen, wo kann und darf der Freie den Inhalt und die Berechtigung zum Dasein schöpfen; und wo endlich finden die von vererbten Naturbeschaffenheiten, Stände-, Zünfte- und Kirchenreglementationen und Privilegien losgelösten menschlichen Aeusserungen ihre Stütze? Deutlicher geredet, handelte es sich um die Eroberung einer neuen Willenskraft mit der ihr eigenen Richtung und einem entsprechenden Spielraum: Wie hat sich dieser Wille zu gebärden, nach welchem Ziele zu streben und welche Grenzen setzen sich ihm im Leben der Menschen untereinander, des Menschen mit sich selber und in den weiten Sphären, die wir die grosse Welt nennen, entgegen —, dies ist das Emanzipationsproblem, das dem neuen Europa von innen heraus aufgedrängt wurde und an seiner Lösung und Verwirklichung versuchten sich alle Denker und Kulturgestalter. Unter den dargebotenen Lösungen aber vermochten begreiflicherweise diejenigen tiefere Wurzel zu schlagen, die in inniger Verwandtschaft mit den typischen Motiven und den grundsätzlichen Verhaltungsformen der Menschen standen. Der noch unverbrauchte und aufs neue erweckte Trieb, die „Natur" im Menschen, der Wille zur nach aussen gerichteten Initiative und Macht trug in hohem Masse den Sieg davon und übte demzufolge einen unausbleiblichen Einfluss auf die soziale Gestaltung der neueuropäischen Kultur. Die aristokratische Position gewann allmählich neuen Grund und Boden. Zu den alten, an unbewegliche Faktoren gebundene herrschaftliche Tätigkeitsarten, gesellten sich neue, mobile Aktivitätsäusserungen, und einen Moment wollte es scheinen, als ob von nun an jeder Mensch, jeder Träger eines Herrschaftswillens zum freien, auserwählten Machteroberer, zum Herren über das tückische Lebensgeschick auserkoren wäre. Mitten in das unsesshafte, vage Leben der bürgerlichen Pioniere schlug ein gewaltiger, berauschender Gedanke hinein, und das panaristokratische Ideal, das Ideal einer durchweg liberalen Verfassung des individuellen und gesell-

schaftlichen Geschehens dämmerte auf. Die Idee des Liberalismus erleuchtete auf einmal das junge Europa.

5. Ich schreibe keine Geschichte und die Geschichte selbst kommt mir nur als eine geographische Karte vor, auf der die einzelnen Punkte ausfindig zu machen sind, die in ihrer Gemeinschaft den Erdball konstituieren. In gleicher Absicht nehme ich Zuflucht zur Geschichte, wenn es gilt, die Prozesse aufzusuchen, die zusammen den liberalen Strom versinnbildlichen. Es darf aber hier kein Hehl daraus gemacht werden, dass die Geschehnisse in ihrer konkret-historischen Tracht nicht ohne weiteres für unseren synthetischen Zweck zu gebrauchen sind.

Soviel ist bis jetzt klar geworden, dass Liberalismus vor allen Dingen das Handhaben der herrschaftlichen Position durch jedermann bedeutet und dass es dem Menschen sozusagen die Freiheit der freien Hand gewährt. Jedes menschliche Geschöpf ist nicht nur dem Angriff von aussen unterworfen, sondern es hat zugleich die Fähigkeit, das Recht und die Pflicht, andere und anderes anzugreifen. Darin kommt seine wirkliche Freiheit zur Aeusserung, nämlich die Freiheit, „Natur", Naturwesen zu sein. Und das endlich vom Mittelalter freigegebene privatwirtschaftliche Leben, das mehr als alles andere dem Einzelnen die Möglichkeit zu Gebote stellt, seinen Naturwillen zu üben, macht nun das Fundament der liberalen Kulturverfassung aus. Die privatwirtschaftliche Ordnung führt so den Menschen zur Natur zurück, und sie ist die natürliche, stillschweigende Voraussetzung alles Liberalismus; die Schranken, die ihr eventuell gesetzt werden, stellen sich zugleich als Hindernisse für das freie Spiel der herrschaftlichen Willenskräfte in uns, und so auch als Grenzen des Liberalismus heraus.

6. Was die liberale Praxis als selbstverständliche Tatsache hinnimmt, das sucht nun die liberale Theorie zu begründen und zu befestigen. Und dies sucht sie, was ja begreiflich ist, nicht etwa aus einem philosophischen Drang

heraus, dem ja gerade das Selbstverständliche ein Dorn im Auge bleibt, sondern kraft der Probleme, die ihr das nicht bloss nach liberalen Naturvorschriften sich abwickelnde Leben notwendigerweise aufdrängt. Allein, sowohl die Doktrin, wie die Praxis des Liberalismus, stehen sehr nahe beieinander und greifen fortwährend ineinander ein, was aus dem naturalistischen Charakter beider zu erklären ist. Die liberale „Natur“ in den Menschen vermag eben keine grossen Verschiedenheiten aufzuweisen.

Die freie Wirtschaft als Voraussetzung und Grundlage der liberalen Bewegungskraft will nun befestigt werden. Also wird die Konservierung der neuzeitlichen individualistischen Wirtschaftskultur zum zweiten Grundelement des liberalen Systems. Es liegt im Kern des Liberalismus, dass er trotz der kriegerischen Kraft, die er jedem Individuum von Anfang an vindiziert, in bezug auf den Zusammenhang der einzelnen Willensäusserungen, auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Seins, zur Stagnation, zum Frieden und Konservatismus neigt. Die soziale Absicht des Liberalismus geht weder darauf hinaus, etwas zu zerstören, noch irgend etwas aufzurichten. Geschichtlich gesehen, tritt die liberale Bewegung die Erbschaft an, die ihr die Reformations- und Wiedergeburtsbestrebungen vermacht haben. Die vor sich gehende soziale, politische und geistige Revolution bringt eine von kirchlicher, polizeilicher und zünftlerischer Bevormundung losgelöste „Natur“-Persönlichkeit hervor und der liberale Gedanke nimmt dieselbe unter seine Obhut. Die „natürliche“ Persönlichkeit in der neugeschaffenen wirtschaftlich-rechtlichen Situation einzuquartieren, macht vornehmlich die Aufgabe des Liberalismus aus. In grob-soziologischer Hinsicht stellt er sich als Konservatismus auf privatwirtschaftlicher Grundlage heraus. Selbstverständlich gehören in den Rahmen der geltenden liberalen Betätigung und Rechtfertigung auch die untrennbaren Attribute der geltenden Wirtschaftsform, wie Kapital, Lohnarbeit, freie Kon-

kurrenz, einfach der profane Kampf um das liebe Brot. Doch darüber später.

Der Konservatismus des Liberalismus weist alle Eigenschaften des politisch-sozialen Konservatismus älterer Zeiten und anders gearteter Kulturen auf, mit dem sachlichen Unterschiede jedoch, dass er an andere soziologische und metaphysische Daseinskomplexe gebunden ist, wie jener. So entbehrt er z. B. der supranaturalistischen Begründung des kirchlich-feudalen und der klimatischen Bedingtheit und Gebundenheit des bäuerlichen Konservatismus.

Allein, erst die vollständige Enthüllung des sozial-geistigen Inhaltes im Liberalismus wird den eigentümlichen Charakter der betreffenden konservativen Tendenz ins richtige Licht rücken.

7. Unter menschlicher Persönlichkeit und ihrer Freiheit verstand und versteht der Liberalismus entschieden anderes, als der mittelalterliche Konservatismus. In bezug auf die Individualitätsauffassung nimmt er auch eine besondere Stelle gegenüber der mit der Reformation wiederbelebten demokratisch-autonomen, rein qualitativen Lebensbeurteilung ein. Der scheinkulturelle Barbarismus der italienischen Renaissance ist für die Individualitätsanschauung des Liberalismus weit grundbestimmender gewesen, als die reformatorischen Ansichten. Allein die Lebensanschauungen und Betätigungsformen der Renaissance machen nur eine, wenn auch in neugearteter Gestalt fortdauernde Etappe in der Daseinsrichtung der neuzeitlichen liberalen Kultur aus; die klassische Nationalökonomie und die Philosophie der Enzyklopädisten drücken die zweite Phase aus, gleichwie die biologisch, genauer zoologisch angehauchte Soziologie und Philosophie von heute ihren dritten und letzten Lebenskreis zur Aeusserung bringen. Im Einklang mit diesen drei Grundrichtungen der Freiheitstheorie auf naturalistischer Basis stehen die drei typischen Individualitätsanschauungen, die von der liberalen Kulturverfassung immerfort verwirklicht werden.

Die italienischen, stark individualisierten Gemeinwesen am Ausgange des Mittelalters, denen die einander bestimmenden Mächte des absolutistischen Staates und des feudalen Rittertums fehlten, haben die neue entbundene Persönlichkeit mit ihren grenzlosen natürlichen Leidenschaften und Kraftäusserungen begünstigt und gefördert. Die Souveränität der individuellen Triebe charakterisierte die neue Persönlichkeit. Abgesehen von dem überlieferten historischen Tatbestand blieb nur ein einziger Weg für ihre kulturelle Entwicklung übrig, und zwar die Aesthetisierung und Rationalisierung des unmittelbar empfundenen, triebartigen Lebensinhaltes. Ist aber der Mensch in seinem tiefsten Wesen nichts anderes, als ein autonomer Komplex von Trieben, die ihrer Natur nach auf Selbstbehauptung und auf Erweiterung ihrer Einfluss-Sphären hinausgehen, so kann begreiflicherweise das Verhalten der Individuen zueinander nur in Machtäusserungen primitiven Charakters (Gewalt) zum Ausdruck gelangen. Die Persönlichkeit wird veranlasst, die ihr gegenüberstehenden Individuen als Stück feindlich oder freundlich gearteter Natur anzusehen. Dies, nebenbei bemerkt, der tiefere, praktische Grund, der in neuerer Zeit die rein objektiv-wissenschaftliche Betrachtung der menschlichen Aeusserungen und Begebnisse ermöglichte und zugleich jede moralisch-religiöse Ueberlegung aus dem wissenschaftlichen Betrachtungskreise ausschaltete. Der Mensch mit all seinen Erlebnissen und Wünschen wurde so im Kulturbewusstsein der Zeit mit der „willenlosen" Natur gleichgesetzt. Bei solcher Lage der Dinge stellen sich beispielsweise die Werke eines Machiavelli, eines Hobbes oder eines Vico ihrer methodologischen Natur nach als ein notwendiges, immanentes Produkt des vorgefundenen Lebensbewusstseins heraus. Unter solchem Gesichtswinkel stellt sich auch Spinozas wissenschaftliche Tat, die menschlichen Affekte als geometrische Grössen zu betrachten, bloss als weitere Entwicklung und Folgerung des angedeuteten Naturalismus heraus.

Durch den herrschenden triebartigen Naturalismus war zwar die Möglichkeit geboten, eine naiv-natürliche Persönlichkeit zu konstituieren, es fehlte jedoch der kulturelle Abschluss und die philosophische Berechtigung ihrer Existenz. Die Individualität mit dem ihr innewohnenden Streben nach Macht und Beherrschung stand vielmehr als Tatsache da; der empirisch gerichtete Kopf hatte nur die Registrierung ihres Daseins aufzunehmen. Allein die auf dem Boden des sogenannten Mittelalters grossgezogene wissenschaftliche Methode konnte dabei nicht stehen bleiben. Als echte Wissenschaft forschte sie nach dem Wesen der Sache und es entstand die grosse Frage: worin besteht der letzte Grund der entbundenen und freigesprochenen Persönlichkeit, was verleiht uns das Recht, die Persönlichkeit als selbständigen und souveränen Punkt im Weltall zu denken? Die Reformation hat dieses Problem in Anlehnung an das Urchristentum zu lösen versucht, sie hat die Persönlichkeit zu einer rein qualitativ bestimmten Substanz und sich selbst genügenden Seele gestempelt. Der ins Bewusstsein erhobene, tatsächliche, primitiv-soziale Naturalismus hingegen sah sich mit Hinblick auf die Konservierung des eigenen Tatbestandes genötigt, dem Probleme eine ganz andere Lösung zu geben.

Die nominalistische Betrachtungsweise der Dinge, die am Ausgang des Mittelalters zur Herrschaft gelangte, war vor allem berufen, mit dem Problem ins reine zu kommen. Hand in Hand mit der Verarmung der mittelalterlichen Institutionen geht die Ablösung des substantiell-realistischen und attributativen Denkens durch das nominalistische und modale vor sich. Der wirtschaftliche und ethische Individualismus und Partikularismus findet seine notwendige Ergänzung in der nominalistischen Methodologie. Auf Realität, lehrte bekanntlich der Nominalismus, dürfen nur die einzelnen losgelösten Erscheinungen Anspruch erheben; dagegen sind sowohl die allgemeinen Begriffe, wie die ihnen entsprechenden Daseinsarten nichts, als die vom Einzelnen her-

rührenden Trugbilder und Symbole, oder, wie die entsprechende Formel lautete: Universalia post rem. Auch auf dem Gebiete des menschlichen Seins gelten allein die auseinander liegenden, konkreten Wahrnehmungen, wie auch der einzelne, abgesonderte, triebartige Mensch. Real und wahr sind demnach weder Gott, noch die Welt oder die Menschheit, noch die Gesellschaft und das gesellschaftliche Wohl, noch die Kirche, der Staat und das ideenartige Bewusstsein. Die allgemeinen Begriffe sind „flatus vocis". Den Grund des Welt- und Lebensinhaltes gibt bloss das freie im Sinne der Entbundenheit einzelne Individuum und überhaupt das einzelne Ding, sowie die Summe derselben ab. Was dem klassischen Mittelalter real erscheint, setzt die allgemeine Renaissance zur „Ideologie" herab. Der Sieg des Nominalismus über den Realismus (mit seiner Formel: Universalia ante rem oder in re) bedeutete auf diese Weise im wissenschaftlichen Bewusstsein der Epoche die erste methaphysische Voraussetzung des neuzeitlichen freiheitlich-individualistischen Weltgebäudes (Liberalismus).

Als sich die Resultate des fortschrittlichen mittelalterlichen Gedankens mit den Forderungen der antiken, griechisch-römischen Wissenschaftlichkeit begegneten, wurde die nominalistsiche Auffassung in eine atomistische verwandelt. Dank solcher Berührung der zwei einander verwandten Auffassungen hat das humanitäre Bewusstsein der Zeit, und folglich auch das der in Rede stehenden Freiheitsbewegung einen mechanistisch-naturalistischen Charakter erhalten. Epikur und die Stoiker sind sehr rasch zum Rang zeitgenössischer Denker erhoben worden. Im Lichte des wieder heimisch gewordenen antiken Gedankens ist die vom Nominalismus bestätigte isolierte Persönlichkeit in einen intellektuellen Punkt, in ein Atom umgewandelt worden. Die allein durch die triebartige Natur des Einzelnen gegebene Besonderheit und egoistische Strebigkeit findet

kraft der atomistischen Auffassung eine rationelle Berechtigung. Die atomistische Betrachtungsweise der Persönlichkeit ist, ganz im Einklang mit dem wirtschaftlichen Individualismus, zur Grundlage der liberalen Soziologie und Philosophie geworden. Die isoliert gedachte, nach Verwirklichung besonderer partikularistischer Zwecke trachtende Atom-Persönlichkeit macht im Grunde für alle Zeiten das menschliche Ferment des liberalen Lebenssystems aus. Im Laufe der Entwicklung unserer vertragsmässigen Arbeitsgesellschaft änderten sich hie und da die Machtbefugnisse und Einfluss-Sphären dieser Persönlichkeit, ihr isoliert gedachtes Wesen jedoch, sowie die Richtung ihrer Lebensäusserung bleiben ein und dieselben. Denkt man nun dieses individuelle Wesen bis zu Ende, so stellt es sich als ein „Nichts", als ein losgelöster, heimatloser Weltpunkt heraus; die Daseinsäusserungen dieser Persönlichkeit aber sind immer auf die Assimilation, auf die Beherrschung und Ausbeutung fremder physischer und psychischer Kräfte gerichtet. Die gesamte Umwelt, die Mitmenschen mit eingeschlossen, gestaltet sich für die so inaugurierte „Persönlichkeit" zum Mittel der eigenen Befriedigung, wird zur Sache und zum Beherrschungsmaterial herabgesetzt. Angesichts solchen Tatbestandes ist man versucht, zu fragen, ob auf Grundlage solcher Humanität noch die Rede von Person sein könnte. Denn wenn ich keine Persönlichkeit ausser mir gelten lasse, so stelle ich eo ipso auch meine eigene Person in Frage. Aber auch andere Bedenken, sachlicher Natur, richten sich gegen den Personenbegriff des atomisierten Naturalismus, resp. des liberalen Lebenssystems. Erschöpft sich der Lebensinhalt, wie aller Naturalismus glaubt, in lauter entpersönlichten Prozessen und gehört jedes zielsetzende, bewertende und segnende Bewusstsein bloss zu den Begleiterscheinungen oder auch zu vorstellbaren Ergänzungen des natürlichen Ganges der Dinge, — wieso will man dann noch Platz für eine Person gewinnen? Der jüngere Liberalismus,

wie der ältere antike Naturalismus sucht sich aus der schwierigen Lage dadurch zu retten, dass er sich jedes Individuum in ständigen, beinahe kriegerischen Verkehrsverhältnissen mit seinesgleichen denkt. In der Gegenüberstellung, in der kampfmässigen Variierung und in den sich darbietenden Ueberwindungsprozessen habe sich die Persönlichkeit zu bilden. Das Individuum sehe sich so genötigt, sich abzusondern, sich zusammenzufassen und durch disharmonische Handlungsweisen das Gleichgewicht zu erhalten.

Ich bin hier noch nicht imstande, über den gesamten Lebensinhalt der liberalen Atom-Persönlichkeit Rechenschaft abzulegen. Das wäre erst dann möglich, wenn die betreffende Persönlichkeit im Zusammenhange mit der sie bedingenden und ergänzenden Umwelt, d. h. im Grunde in all ihren typischen Verhältnissen erfasst würde. Eins steht aber schon jetzt fest: bringt man die auf Aneignung und Ausbeutung gewendete triebmässige Natur in Abzug, so bleibt nur eine Hülle, im besten Fall eine Erinnerungsvorstellung von der Person zurück. Geht, um ein Hegelisches Wort zu gebrauchen, die lediglich als natürliche Besonderheit sich wissende Persönlichkeit auf ihre Urquelle zurück, oder sieht sie sich jenseits aller Assimilations- und Dissimilationsprozesse versetzt, so winkt ihr von beiden Seiten das absolute, von jeder Weltsynthese und Lebensfülle losgetrennte Nichts. Und dieses verödete, traurige und verlassene Nichts begegnet dem absolut liberalen, unabhängig freien Mitgliede der geltenden Kulturordnung unabweislich auf jedem Schritt und Tritt.

8. Vertiefen wir uns noch einmal in das Wesen der „liberalen“ Persönlichkeit, um schärfer und einheitlicher den Charakter ihrer Verhältnisse zur Umwelt herauszuarbeiten. Da muss mit der Gewaltpersönlichkeit der Renaissance begonnen werden, bevor sie noch durch den entwickelten Industrialismus in eine patriarchalische verwandelt wurde. Aus rein methodologischen Gründen postuliere ich eine ursprüngliche Gewaltpersönlichkeit als Träger des sog. Natur-

zustandes, um dann ihr Wesen auf einer sozialen Grundlage, ja in einem völlig neuen Zusammenhange wiederzufinden. Am Vorabend der geltenden vertragsmässigen Arbeitsgesellschaft kommt die Gewaltpersönlichkeit im Bewusstsein der Zeit in dreierlei Weise zum Ausdruck. Die sog. Renaissancepersönlichkeit erscheint dem Lebensinhalte nach entweder als nackter Kampf der Triebe, oder als ästhetisiertes Spiel der natürlichen Kräfte, oder endlich als gewaltkriegerische und revolutionäre.

Das naturalistische Vermögen der Renaissance hat im Menschen der liberalen, gesitteten bürgerlichen Gesellschaft eine Umwandlung in mancher Richtung erfahren. An der Hand der drei Entwicklungsstadien unserer Wirtschaftsordnung könnte man das Wesen der neugeborenen liberalen Persönlichkeit am besten fixieren. In der jugendlichen Phase, die sich bekanntlich durch die Herrschaft der Manufaktur charakterisiert, gibt sich die leitende Individualität als konkrete materielle Einheit, der auf die Bereicherung des tierischen Selbst im Menschen gerichtete Instinkte und Interessen innewohnen, kund. Die Freiheit, in den Wünschen sich unabhängig und autonom zu wissen, wird da im Zusammenhange mit der sog. natürlichen Macht des Individuums mit seinen natürlichen Fertigkeiten empfunden. Die freie Persönlichkeit, die Industrie und Handel treibt, tritt in den meisten Fällen als arbeitende und regulierende zu gleicher Zeit auf. Die Doppelstellung, die sie im Produktionsprozesse annimmt, verleiht ihr einen patriarchalischen Charakter. Derselbe Patriarchalismus, der im Verhältnis des Fürsten zu seinem Volke auf politischem Gebiete zu gelten hätte, machte sich auch im privatrechtlichen Verkehr breit. Für Forscher, die sich an urgeschichtlichen Analogien berauschen, mag die Verwandlung der wiederentstandenen Gewaltpersönlichkeit in ein Glied der gesitteten „bürgerlichen Gesellschaft" in ihrer patriarchalischen Phase als ein natürlicher Uebergang vom „Naturzustande" in die Form der patriarchalisch-herrschaftlichen Kulturstufe betrachtet wer-

den. Ich aber lege diesem Vergleiche lediglich eine methodologische Bedeutung bei. Uebrigens liegt mir hier jede genetische und chronologische Betrachtungsweise fern.

So ist es zu verstehen, wenn, im Sinne der besseren Enthüllung des neubürgerlichen Wesens, ich die zweite hauptsächlichste Individualitätsform der geltenden Gesellschaft der angedeuteten folgen lasse. Ich habe hier das Wesen des Bürgers in seiner Reinheit im Auge, den Bürger lediglich als Herrschenden und Regierenden im sozialen Produktionsprozesse. Es ist der Bürger, der in erster Linie von Rücksichten des Besitzes geleitet wird und den noch die Forderungen des Arbeitsprozesses als solchen völlig kalt lassen. Es ist nicht mehr die patriarchalische Persönlichkeit, die unmittelbar an der Arbeit interessiert ist. Die Bürger-Individualität kommt sich hier vor als Träger der leitenden und organisierenden Vernunft. Vernunftvermögen und Freiheit erscheinen als einander entsprechende Begriffe. Das letzte Dasein eines solchen Bürgers kann nicht anders als ein logisch-mathematischer Punkt, der in sich selbst ruht und auf keine anderen Grössen zurückgeführt werden will, gedacht werden. In Wirklichkeit aber ist die hier zur Geltung kommende Vernunft eine äusserlich bedingte, durch das auf Besitz gerichtete Ziel beschränkte. Es scheint mir daher nicht ganz richtig, wenn, was oft geschah, das Wesen des Bürgers mit der freien Vernunft gleichgesetzt wurde. Der in Rede stehende Bürger fasst vielmehr das Grundwerkzeug seines herrschaftlichen Daseins notwendigerweise als Natur-Ratio auf. Im Leben der Wirtschaft korrespondiert ihm der maschinelle Grossbetrieb, die Herrschaft des unpersönlichen Kapitals und die unbarmherzige Dialektik der entäusserten menschlichen Tätigkeiten in der Gestalt von Waren, sowie die inneren Forderungen des Weltmarktes. Das Verhältnis des Bürgers zu seinen Arbeitern gestaltet sich hier zu einem rein abstrakt-vernünftigen, mittelbaren, es herrscht die Rechtsseele der bürgerlichen Gesellschaft, der freie Vertrag. Die den Vertrag schliessenden Gesellschafts-

glieder betrachten einander lediglich als die Ursache von Gütern, als Erzeuger von nützlichen Quantitäten. Rein quantitativ spielt sich so das Verhältnis beider zueinander ab. An Stelle lebendiger Menschen bildet sich notwendigerweise der Begriff abstrakter, aber immerhin personifizierter Quantitäten. Die Vorstellung des messbaren Besitzes in der Form von wirtschaftlichen und rechtlichen Gütern, bis hinauf zum Kapital in seiner abstrakten Form als Papiergeld, macht so das Wesen der klassischen bürgerlichen Persönlichkeit aus.

Der vorklassischen und klassischen Bürgergattung folgt eine nachklassische bürgerliche Persönlichkeit. Wie jene beide richtet sich auch ihr Herrschaftsvermögen auf die Erkämpfung von macht- und lustbringendem Besitz, auch ihr Trachten geht vornehmlich in der Kategorie des Habens auf. Allein, sie gehört einer Periode an, wo die Produktion von Gütern auf manchen Gebieten von Syndikaten und Trusten geleitet, wo der Weltmarkt in mancher Beziehung von ihnen beherrscht und regiert wird. Der hier inaugurierte Bürger fühlt sich den Gesetzen der Wirtschaft und zum Teil auch der Politik enthoben und ist so geneigt, sich selbst als elementare, entbundene Vernunft, als Naturmacht aufzufassen. Wir haben hier mit einer neuen, man möchte sagen industriellen Form des „Feudalismus" zu tun. Der neue moderne Feudal macht kein Hehl aus seiner Machtlage und kennt keine menschlichen und sozialen Rücksichten mehr. Die Massenaussperrungen der „ungehorsamen" Lohnarbeiter, sowie die völlige Disziplinlosigkeit der eigenen Triebe und Wünsche, der Zug zum „Uebermenschentum" im persönlichen Verkehr, der jeder Ehrfurcht vor Wichtigem und Ernsthaftem im Leben entbehrt, sind Zeugen dafür.

Im grossen und ganzen ist es der Naturalismus der Renaissance, der dem bürgerlichen Personalismus in jeder Gestalt zugrunde liegt. Allein, nicht alle Naturtriebe der Renaissance-Persönlichkeit haben in der Entwicklung des Bürgertums gleich Blüte getragen. Mancher Trieb verkümmerte ganz und gar, ein anderer wurde abgeschwächt und

von der Geschichte entstellt. So ging hier das kriegerisch-revolutionäre Moment in „friedlichen“, wirtschaftlichen Wettkampf, in die sog. freie Konkurrenz, und in offenen politischen Parteistreit über. Das künstlerische Bedürfnis, das im Renaissancemenschen mit zum idealen Wesen, zur Kraftäusserung gehört, wird da bloss auf die sachliche Kultur, und dazu in geringem Masse, übertragen. Es bildet sich aber im Bürgertum dafür eine besondere naturalistische Ethik heraus, ein eigenartiger Utilitarismus, der dem neugearteten Lebensinhalt festen Halt zu verleihen berufen ist. Etwas Ausschliessliches, über die Grenzen der individuellen und beruflichen Energie- und Vernunftsäusserungen Hinausgehendes vermochte jedoch, wie ich weiter unten ausführe, die betreffende Ethik dem Bürgertum nicht zu bieten. Die Grenzen der geistigen Wirklichkeit, der Kultursubstanz, die sich in den Verhältnissen der Kultursubjekte zueinander herausbildet, waren im Bürgertum von vornherein äusserst beschränkt. Hier ist noch nicht der Ort, um sich ein vollkommenes Bild über den Charakter der Kulturwirklichkeit zu machen, ohne die ja keine soziale Welt möglich ist. Zur Vollständigkeit aber darf man wohl noch eine Grundäusserung im Denken der bürgerlichen Persönlichkeit erwähnen. Im Einklange mit der Substanz ihres Daseins befinden sich die Kategorien ihres sozial-kosmischen Denkens. Wie das Wesen, so seine Aeusserungen; wie die Grundäusserungen, so die Auffassungsweisen. Das als assimilierend dastehende atomistische Naturwesen kennt sich und die Umwelt in der Gestalt von Sachen, d. h. als von räumlichen Grenzen umgebenen Gütern. Die gesamte Welt wird von ihr verdinglicht. Der Begriff der Unendlichkeit, der dem Renaissancedenken eine unbegrenzte Welt eröffnete und zur naturalistischen Gottesvorstellung (Pantheismus) führte, verwandelte sich in der Weltanschauung des Bürgertums, im liberalen Lebenssystem in eine Summe von begrenzten, materialisierten Quantitäten. Es kam schliesslich dazu, dass der Unendlichkeitsbegriff aus unserem Alltagsdenken vertrieben wurde

und die Wiederbelebung veralteter Vorstellungen einer einzigen, begrenzten, immer wiederkehrenden Welt den Sieg davontrug. Im praktischen Lebensinhalte triumphierte das Streben nach bestimmten lustbringenden Gütern. Und die gesamten, der Ausbeutung unterworfenen, Befriedigung und Ruhe verschaffenden, dem Einzelnen gegenüberstehenden Weltgebilde waren mit dem Fluch der Endlichkeit und der Selbstverzehrung behaftet. Der Prozess der Befestigung und Begründung in der Welt dieses unabhängig-freien, „empirisch"-nackten, materialistisch denkenden und hedonistisch gestimmten neuen Menschen machte den Prozess der Aufrichtung des modernen bürgerlich-liberalen Lebensinhaltes aus.

9. Mit dem Siege des Liberalismus ringt sich der quantitative Naturalismus auch in Fragen der Beurteilung des Menschen und seines Lebens durch. Das Herrschen stellt das Mittel, das Haben, der Besitz bietet das Endziel des Daseins dar. Die qualitativ-geistige Bewertungsweise tritt zurück. In den evangelisch-demokratischen Volksbewegungen, in den religiösen Sekten, in vorübergehenden Revolutionen, insbesondere in der Ethik des philosophischen Idealismus und bisweilen in der Staatswirtschaft und der Romantik fand noch das rein geistig-qualitative Verhalten Platz und Betätigung; Leibniz mit seiner Monadologie und Kant mit der Auffassung des Subjektes als ideelle, schöpferische Möglichkeit und Aufgabe, d. h. als gesetzgeberische Quelle, — diese zwei grossen Denker sind und bleiben in unserem protestantisch-bürgerlichen Zeitalter die hervorragendsten Verfechter des qualitativen Denkens. Es fehlte auch nicht an vermittelnden Versuchen zwischen dem quantitaven und qualitativen Prinzip, und Giordano Bruno an der Schwelle dieses Zeitalters und G. W. F. Hegel am Ausgange desselben haben im Grunde eine Synthese beider Lebensrichtungen angestrebt, wenn auch beide, merkwürdig genug! — das autonome ethische Vermö-

gen entbehren zu können glaubten. Für Bruno, wie für Hegel ist ja die sittliche Welt kein Willkürakt des Menschen, sondern eine Aeusserung der inhaltlich geistigen Naturgesetze. Der reflektierende, quantitative Individualismus ist und bleibt der Träger des Liberalismus und zugleich des gewaltigen Kulturgebäudes, das wir die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Reinheit nennen.

Die „bürgerliche Gesellschaft" kann ebenso wenig abgetan werden, wie die Zivilisation überhaupt, deren kräftigen Ausdruck sie ausmacht. Zivilisation und bürgerliche Gesellschaft fallen nicht nur in ihrer philosophischen Bedeutung, sondern auch ihrer Lebensrichtung nach zusammen. Schon Adam Ferguson macht auf die philologische Aehnlichkeit beider Begriffe aufmerksam. Ferguson leitet das Wort Zivilisation von „cives" ab. Allein unter „cives" will er nicht, wie beispielsweise Aristoteles, das Mitglied eines Gemeinwesens, das an der Herrschaft desselben teilhat, verstanden haben, sondern das auf Sitte und freien Vertrag basierende gesellschaftliche Verhältnis. Es scheint, dass auch Rousseau, der zweitgrösste Theoretiker der geltenden Kulturordnung, sich der Fergusonschen Auffassung angeschlossen hat. Meiner Meinung nach aber trifft die Definition des Aristoteles bloss die individuelle Seite des bürgerlichen Gebäudes, während Ferguson und Rousseau den sozialen Verkehrsinhalt desselben zum Ausdrucke brachten.

Der Aufbau der bürgerlichen Gesellschaft ist vom Grunde aus und vorwiegend ein hierarchisch-aristokratischer, die gesamten sozialen Verhältnisse ihrer Glieder sind herrschaftlicher Natur. Die liberale bürgerliche Gesellschaft von heute unterscheidet sich von den älteren historischen Kulturtypen nur durch den Charakter ihrer Herrschaftsverhältnisse. Der in individueller Beziehung freie Vertrag verleiht der neuen Sozialordnung das spezifische Charakteristikum.

Die naturalistischen Potenzen, wie Selbsterhaltungstriebe, Interessen und die physisch-psychischen Fertigkeiten über-

haupt bilden hier die Richtung der Verhältnisse. Allein der Zusammenhang derselben wird durch die Vertragsfähigkeit bestimmt. In seiner Isoliertheit stellt der Bürger einen Einzelnen dar, der ständig besondere Zwecke verfolgt und die Mitmenschen mit ihren Kräften als Mittel zum eigenen Ziele zu gebrauchen sucht. In sozialer Hinsicht jedoch macht die Summe der Bürger einen durch Vertragsbeschlüsse geleiteten Menschenbund aus. Mit anderen Worten, wir haben hier mit einer gesitteten, den Machtbefugnissen der Einzelnen nach hierarchischen Gesellschaft zu tun. Auch die bürgerliche Gesellschaft als Ganzes in ihrer naturalistischen Daseinssphäre entbehrt jeder sozialen, über die Interessen der Einzelnen hinausgehenden Wertung. Wenn jedoch hier bindende soziale Gesetze und Normen zur Geltung gelangen, so geschieht es nur mit der Absicht, die partikularistischen Daseinsarten der Bürger zu erhalten und womöglich zu befestigen. Der Idee nach strebt die bürgerliche Gesellschaft, die auf dem Boden des Vertrags und der Sitte ins Extreme gehenden Interessen und Wirtschaftseinheiten des Einzelnen zu beschützen und nicht, wie Hegel irrtümlicherweise meint, den sozialen Ausgleich zu fördern. Der Staat als selbständiges soziales Institut mit eigenen Zielen ist kein bürgerliches Produkt. Die Betrachtung der liberalen Staatsauffassung wird uns noch genug Belehrung über die dem Staate in der bürgerlichen Gesellschaft zugedachte Rolle bieten. Vorläufig sei nur die Staatsorganisation als notwendige Existenzbedingung der in freien Verträgen sich äussernden Rechtsverhältnisse erwähnt. Der auf Herrschaft und auf Aneignung fremder Kräfte und Güter hinzielende Vertrag bedarf mehr noch als die antike Sklavengesellschaft des starken Arms des Staates. Vom rein aristokratisch-bürgerlichen Standpunkte aus betrachtet ist der Staat nichts anderes, als eine natürliche, durchaus äussere Bedingung der herrschaftlichen Verkehrsverhältnisse, wie die Arbeitsteilung, Differenzierung der Bedürfnisse und die Lohnarbeit es sind.

Fehlt dem Vertrage ohne den Staat die nötige Voraussicht, dass das angestrebte Resultat der Gesellschaftsverhältnisse eintreten wird, so wird dem modernen Vertrage selbst der Boden unter den Füssen fortgenommen, wenn man sich die Arbeitsteilung und Lohnarbeit (alle Art von Entschädigung mit inbegriffen) aus der Gesellschaft wegdenkt. Die Lohnarbeit drückt nur die durchgängig quantitative Bewertungsweise der bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse aus, und die soziale Arbeitsteilung lässt diese Verhältnisse selbst als Notwendigkeit auftreten.

Betrachtet man so die bürgerliche Gesellschaft ihren äusseren Bedingungen nach, so erscheint sie als zwangsmässige Vertragsgesellschaft. Der Zwang der freien bürgerlichen Gesellschaft wird durch ihre gesamte Lebensbildung bestimmt. Der Staat auf einer Seite und die Kategorien, wie kapitalistisches Eigentum, Lohnarbeit und privilegierte Geistesbildung auf der anderen verleihen den Herrschaftsverhältnissen Halt und Sicherheit. So sieht das bürgerliche Gesellschaftsbild im Lichte der aristokratischen Daseinsposition aus. Erst das wissenschaftliche Bewusstsein über dasselbe, wie es die Epoche zum Ausdruck brachte, wird uns tiefere Einsicht in dieses Kulturgebilde tun lassen.

10. Die Wissenschaft von den menschlichen Verhältnissen und dem Geist einer Zeitperiode hängt aufs innigste zusammen mit dem gesamten bio-sozialen Inhalt derselben. Die Wissenschaft ist kein Spiegel der sich vollziehenden Lebensprozesse, sie ist vielmehr dieses Leben selbst in seiner bewussten Projizierung. Beispiele des liberal-philosophischen und wissenschaftlichen Bewusstseins drücken darnach nicht weniger als die geschichtlich registrierten tatsächlichen Verhältnisse und Hoffnungen das Wesen der bürgerlichen Kultur aus. Denn stimmt das wissenschaftliche Bewusstsein nicht mit dem tiefsten Inhalt der Epoche überein, so kann es sich nur dann noch für wahr erweisen, wenn es etwa eine Kultur im Auge hat, die auf die bestehende folgen würde. Ein geistig-wissenschaftliches Bewusstsein aber, das mit kei-

nem Kulturinhalt im Kontakt stünde, müsste sich selbst aufgeben. Es bliebe im besten Falle nur die Möglichkeit übrig, in einem Mythos, der ja jede Kultur umweht, zu versinken, oder zum Traum und Wahn der Kulturstufe sich zu erheben. In beiden Fällen aber hätten wir kein wissenschaftliches Bewusstsein mehr. — Was die soziologischen Gebilde in dem Verhalten und den Verhältnissen ihrer Komponenten zueinander zur Schau bringen, dasselbe denkt das wissenschaftlich-philosophische Bewusstsein, sozusagen verhältnislos, objektiv zu Ende.

Wer ein Verlangen nach Beispielen des liberalen Bewusstseins hat, der rufe sich auf dem Gebiete der Oekonomie die wissenschaftliche Methodologie Fr. Quesnays, Ad. Smiths und seiner Schule, Fr. Bastiats und seiner deutschen Anhänger, in der Geschichtsphilosophie der französischen und englischen Historiker, wie Montesquieu und Adam Ferguson und endlich im Bereiche der allgemeinen Philosophie die Namen D. Lockes und David Humes ins Gedächtnis. Der reflektierende Individualismus des liberal-bürgerlichen Lebensinhaltes hat das sozialkulturelle Dasein in mechanisch vor sich gehende Prozesse zerlegt, hat den menschlischen, mit immanenten Zwecken begabten Willen aus den wissenschaftlichen Berechnungen ausgeschaltet und war immer auf der Suche nach einem „natürlichen" Inhalt des Lebens und nach „natürlichen" Gesetzen, die die gesellschaftliche Organisation beherrschten. Die Kultur setzte er der Natur gleich und verlor so den klaren Blick für grundsätzlich neue Entwicklungsarten. Das kulturelle Schaffen, Ideale und Träume von einem neuen künftigen Lebensinhalt, das Streben nach Weitem und Total-Ganzem erklärte das liberale wissenschaftliche Bewusstsein für eine schädliche Phantasie und Ideologie im Napoleonischen Wortgebrauche. Im besten Falle liess man nur die Möglichkeit einer Entfaltung (Enthüllung) bereits vorhandener Lebenseinheiten gelten. Der liberale Gelehrte und mit ihm im Bunde der schlichte Bürger sah ent-

weder im Gegensatz zum alten theologischen Denken die Aufgabe in der Zurückführung der menschlichen Leidenschaften und Tätigkeiten auf einen strengen Mechanismus, der in Unabhängigkeit vom Willen sich assimilierenden wirtschaftlichen und anderer Art Kräften, oder das Ziel bestand darin, zu zeigen, wie kraft der immanenten Entfaltung der menschlichen „natürlichen" Anlagen das innere und äussere Leben des Einzelnen und der Gesamtheit sich harmonisch bildet und erweitert. Wie z. B. Hume die Bildung von Erkenntnisprozessen darstellte, auf ähnliche Weise stellte Smith und seine Schule die „Assoziation" der besonderen wirtschaftlichen Einheiten als einen allgemeinen sozialwirtschaftlichen Organismus dar. Die liberalen Historiker bevorzugten die Anlagenhypothese. Die mechanistischen Anschauungen der Naturwissenschaften hielten ständig die Kulturwissenschaft des Liberalismus gefangen, was ja der allgemeinen Befestigungs- und Konservierungstendenz der individualistisch-bürgerlichen Ordnung entspricht. Die hierarchisch-bürgerliche Kultur birgt so Mittel in ihrem Schosse, die die subjektivistisch-aristokratischen Ansprüche der Gesellschaftsmitglieder zu beschränken und einzudämmen suchen. Während die herrischen und nach Besitz trachtenden Instinkte nach grenzenloser Macht streben, bemüht sich das eigene wissenschaftliche Bewusstsein den aristokratischen Ansprüchen Schranken zu setzen, um so an Sammlung und Selbstbeschränkung zu mahnen. Das Christentum des industriell entwickeltsten Landes, der angelsächsische Kalvinismus, hat den Reigen eröffnet, und die mechanisierend-rationalisierende Kulturwissenschaft hat die Konservierungstat des Bürgertums bewusst übernommen und vollendet. Von dem dominierenden Standpunkte der liberalen Wissenschaft vermochten sich im Grunde die Mehrzahl der der Naturwissenschaft nahestehenden Gesellschaftstheorethiker, wie die darwinistischen Soziologen bis hinauf zu Spencer und den wiederbelebten Rassentheorien auch heute nicht loszumachen. Der Kreis des bürgerlich wissenschaftlichen Bewusst-

seins scheint jetzt sich schliessen zu wollen. In seiner ersten naiven Phase hat dies mit dem Anthropozentrismus begonnen, ist durch die impersonalistische, quantitativ-mechanische Wissenschaft hindurchgegangen und ist jetzt, man gestatte mir den Ausdruck, beim zoo-zentrischen Standpunkt angelangt. Wie denn anders als zoo-zentrisch verdient das wissenschaftliche Bewusstsein genannt zu werden, das jetzt der rassen-aristokratischen Beurteilungsweise, die so gut zur letzten feudalistischen Phase des Bürgertums passt, sich durchaus bemächtigt? Die allerjüngste Zeit — eine Zeit des allgemeinen Wankens und der Kompromissmacherei — hat noch Ansichten in den Vordergrund gerückt, die angeblich berufen sind, das nach eigenen, individuellen Zielen strebende Sein und Haben, die Kultur und die Natur gedanklich und sozialinhaltlich zu versöhnen. Verfechter des sozialen Friedens, Sozialliberale, soziale Optimisten und „Integralisten" nennen sich heutzutage all die Männer, die „Natur" und Kultur, die die aristokratischen Ansprüche des Bürgertums mit den Interessen der Volksklassen, der Person schlechthin in ein stabiles Gleichgewicht zu bringen trachten und auf dem reinen Gebiete der Theorie einem Dualismus von atomistisch-nominalistischer Auffassung des Individuums und einer mehr realistischen Substantialisierung der sozialen Institute huldigen. Ich brauche wohl hier die Männer nicht namhaft zu machen, die in solcher Richtung das sozial-kulturelle Problem zu lösen versuchen. Jeder beliebige Bürger (in allen Klassen) in seinem Privatleben und die Regierungen in ihrer Politik demonstrieren auf jeden Schritt diesen ungesunden Dualismus, der den liberalen Bürger ständig in ein ewiges Wanken zwischen dem Polizeikonservatismus und dem prinzipienlosen und geistig leeren Nihilismus versetzt. Wir werden später sehen, dass dieser Zustand einen naheliegenden, durch die Natur der liberal-bürgerlichen Aristokratie gegebenen Grund aufweist.

11. Die hierarchisch aufgebaute, zwangsmässige Vertragsgesellschaft von heute bringt in ihrem Bewusstsein die Mei-

nung zum Ausdruck, sie sei nicht nur die historisch notwendige, sondern auch die zweckmässigste und beste aller Kulturen. Wie man sich die Behauptung zu denken hat, will ich in einer apologetischen Zusammenfassung des liberalen Kulturbildes zur Anschauung bringen. Es versteht sich von selbst, dass ich hier den Gedanken des klassischen Liberalismus im Auge habe, der am vollsten die Lebensgründe und Ziele der bürgerlichen Aristokratie in ein System verwandelt.

Eine apologetische Exegese des liberalbürgerlichen Kulturbildes. Es gibt nur eine einheitliche, gleichförmige Natur. Der Mensch ist identisch mit ihr, ist ein Exponent derselben oder ihre Projektion. Der Kulturinhalt, der menschliche Lebensinhalt und der Mensch selbst lässt nur dieselbe, einzige mechanistisch-atomistische Auffassung zu, wie angeblich die Natur. Der Mensch ist ein Atom, die menschliche Gesellschaft ist eine Summe von Atomen, deren Zusammensein nach immanent-natürlichen Gesetzen bestimmt und reguliert wird. Nach Analogie mit den Vorstellungen, die wir von der Natur haben, soll das Leben und der Kampf der Menschen-Atome, die kraft der allgemeinen Mechanik des Kulturorganismus bestimmt sind, gewisse sozial-wirtschaftliche Funktionen zu erfüllen, mit einer allgemeinen, durch die innere Logik der Dinge bedingten Harmonie endigen. Die Natur ist nicht sterblich, es wohnen ihr keine zerstörenden, disharmonische Kräfte inne, und sie ist daher auch nicht sündhaft, wie es das Christentum gar zu oft hinzustellen suchte. Sie ist dagegen lebendig, gütig und vernünftig. Aus dem natürlichen Streben jedes Menschenatoms, seine unabhängige Existenz zu bewahren und zu befestigen, ist das natürliche Recht auf Unantastbarkeit seiner Tätigkeitssphäre und auf Befreiung von allen, seinem „natürlichen" Wesen angeblich fremden sozialgeistigen Mächten zu folgern. Es ist notwendig, lehrt der Liberalismus, jedem die Freiheitsäusserung zu gewähren, und die Frage der allgemeinen Emanzipation wird von selbst ge-

löst. „Die Gesellschaft wie die Natur heilt sich selbst", — gehört zu den Schlagworten des klassischen Liberalismus. Die aktive Einwirkung sozialer Mächte auf die Geschicke der Einzelnen widerspricht der Natur. Kennt doch der Einzelne als Naturwesen lauter aristokratisch geartete Verhältnisse, die in einem inneren Widerspruch mit der sozialisierten Tatsächlichkeit stehen. Der Staat und die gesellschaftlichen Institute sind lediglich als Projektionen des natürlichen Selbst aufzufassen, und in ihrer Eigenschaft als Summe der einzelnen willentlichen Atome vermögen sie im besten Falle die „natürlicherweise" konkurrierenden und kämpfenden menschlichen Interessen und Individuen zu regulieren. Die partikularistisch-subjektiven Interessen zu verfolgen ist daher das höchste Gebot, das der Einzelne zu beherzigen hat. Treffend charakterisiert das naturalistisch-liberale Verhältnis der Saint-Simonist Bazard, wenn er ausruft: Chacun pour soi, dieu pour personne! In diesem weitgehenden Sinne sind alle gleich vor dem Gesetz, sowie vor der Natur. Die den Prozessen der Natur eigene Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit deutet darauf hin, dass alles Existierende von Ordnung, d. h. von Vernunft durchdrungen ist, und umgekehrt, alles was vernünftig ist, ist zugleich natürlich. Das frei kämpfende, sich wehrende und Macht auslösende Leben des Menschen mit dem Mitmenschen, des Menschen mit dem Staat und der Gesellschaft ist daher vernünftig und natürlich. Wenn die Menschen den Naturgesetzen, oder, was dasselbe ist, den Vernunftgesetzen gehorchen, so stellt sich von selbst die einzig mögliche Harmonie in allen wirtschaftlich-sozialen Beziehungen ein. Das im XVIII. Jahrhundert gefeierte Wort „gesunder Menschenverstand" ist nichts als die an sich vernünftige Natürlichkeit, an die der liberale Bürger immer in den schweren Stunden seines Lebens appelliert. Als einziges Argument für die Rechtfertigung des Herrschens und des Unterordnens, der Aneignung und Enteignung, der Gleichheit und Ungleichheit können daher bloss die „natürlichen" Fähigkeiten des Men-

schen, seine „natürliche" Vernunft dienen. Jeder soll seinen Nutzen suchen, die „Natur", die Vernunft sorgt für alle, wirkt zugunsten der Gesellschaft. Möge jeder nach den Forderungen seiner Bedürfnisse, seiner „Vernunft" leben, dann wird auch die Gesellschaft als Gesamtheit von Tätigkeiten einzelner vernünftiger Wesen von der Vernunft durchdrungen, d. h. die wirtschaftlichen, rechtlichen und dergl. Verhältnisse werden ihren ordnungsmässigen und somit harmonischen Zweck erreichen.

Wir haben auf solche Weise — erklären die Adepten des Liberalismus — das Problem der Epoche, das Problem aller menschlichen Kultur gelöst. Vor allem haben wir der mittelalterlichen theokratischen Ordnung ihre angeblich unerschütterlichen Grundlagen genommen und die auf historischem Boden mit allen Mitteln der Wahrheit und Tücke erworbenen Rechte der feudalen Minorität auf die Seele und Arbeit der Mehrzahl des Volkes zerstört und vernichtet. Alle von der Zivilisation erzeugten Ungleichheiten und Sklavenverhältnisse vermochten nicht vor dem Gesicht unserer Doktrin des natürlich-vernünftigen Menschen standzuhalten. Wir wagten es und eroberten der europäischen Menschheit einen unabhängigen, in seiner Tätigkeit unbeschränkten Einzelnen. Und unsere Ordnung verheisst nicht nur die Befreiung vom kirchlichen, zünftigen und polizeistaatlichen Joch, sondern auch Gleichheit stellt sie in Aussicht, dieselbe Gleichheit, von der die Christen der ersten Jahrhunderte träumten, die von der grossen französischen Revolution, dieser erschütternden Hymne der Epoche dekretiert wurde und welche die Sozialisten für ihre Zukunft in Anspruch nehmen. Wir waren es doch, die die Gleichheit vor dem Gesetz, vor der Moral, ja vor Gott selbst, wenn ein solcher existiert, festgelegt haben; nach unserem Dafürhalten sind alle im Recht, die Unabhängigkeit zu erstreben, den Reichtum zu vermehren und sich in den Genuss von Naturfrüchten und Menschenerzeugnissen zu setzen. Wir haben die Tafeln der morschen alten Welt, die uns in der Entwicklung und Ent-

faltung aufhielt, zerschmettert; an ihre Stelle trat die natürliche Ordnung der Dinge! Die Stimme des Gewissens, die von den Märtyrern der Menschheit in den Vordergrund gestellt wurde, haben wir durch die Stimme der weisen Natur ersetzt. Die „Natur“ ist das einzig gültige Mass aller Dinge, dem niemand entgegentreten kann noch darf. Reichtum und Armut, Regierende und Regierte, Besitzende und Proletarier rühren in unserer liberal-industriellen Weltordnung nicht vom Uebel, sind keine Produkte des bösen Willens, sondern sind von der Natur erzeugt und bestätigt. Die uns durch Geburt gegebenen, durch Vererbung vermittelten Anlagen und Fertigkeiten haben soziale Ungleichheit geschaffen, die jedoch im Lichte des liberal-wissenschaftlichen Bewusstseins in ein Nichts zerfällt; denn dieselbe ist — „natürlich“, sie ist von der „Natur“ getragen.

An Stelle der jenseitigen Dreieinigkeit in der alten Welt, an Stelle von Gott Vater, Gott Sohn und Heiliger Geist, — haben wir die Augen der Menschheit auf das helleuchtende Gestirn gerichtet: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Jawohl, auch zur Brüderlichkeit führt die liberale Lösung des Kulturproblems. Gleich in natürlicher Beziehung, frei von kirchlicher und staatlicher Vormundschaft treten kraft immanenter Gesetze die unabhängigen Menschenatome in wirtschaftlich-soziale mitwirkende Verhältnisse, die zur Herstellung einer gesellschaftlichen Harmonie führen, was ja eigentlich die Brüderlichkeit ausmacht. Indem jeder für sich sorgt und für sich erwirbt, sorgt und erwirbt er für andere; je reicher jeder unter uns ist (möge auch der Reichtum sich auf eine verhältnismässig geringe Zahl beschränken), desto reicher ist der liberale Staat, dieser gute Genius in der menschlichen Familie, der uns leitet und führt in unseren wahrhaftig nicht bösartigen wirtschaftlich-rechtlichen Kämpfen. Man macht uns gewöhnlich die freie Konkurrenz zum Vorwurf, die angeblich in der menschlichen Seele alle niedrigen und bestialischen Instinkte erweckt. Es ist die höchste Zeit, mit diesen kleinlichen Beschuldigungen aufzuräumen. Die

freie Konkurrenz, das ist das künstlerische Spiel der Energie und Kraft. Der Unternehmer und der Arbeiter, der kapitalistische Grossgrundbesitzer und der kleine Landwirt und Handwerker, — alle sind sie gleichberechtigte gute Freunde, ältere und jüngere Geschwister. Niemand wird jedoch verlangen, dass aus dem gesellschaftlichen Reichtum dem jungen, unmündigen Bruder der gleiche Teil zugedacht werden soll, wie dem ältesten. Was einem gut bekommt, ist dem andern wohl schädlich. Der sozial-wirtschaftliche Kampf ist durchaus natürlich und auch notwendig, ihm ist es zu verdanken, dass die erzeugten Produkte von einer Hand in die andere wandern, Wert erhalten, was einerseits zur Erhöhung des Lebenswertes derer führt, die über solche Werte hinreichend verfügen, und andererseits jener, die sich genötigt sehen, erst einen Kampf um sie zu führen. Alle wissen so, was Lebensgefühle zu bedeuten haben, — ist es denn von Wichtigkeit, wie man dieser inne wird? Uebrigens wird niemand die Möglichkeit genommen, Besitzer des schöpferischen Kapitals und Beherrscher des menschlichen Willens zu werden. Man beachte wohl, dass im industriell-liberalen Gemeinwesen Abhängigkeit und Unterordnung durch die „Natur“ bestimmt ist und nicht vom Satan herrührt, wie die alte Kirche lehrte. Nicht der Grundherr fesselt hier an die Scholle und zeigt die Tätigkeit an, der man sich zuzuwenden hat, hier wirkt das natürliche Gesetz der Selbstliebe und der Machtliebe; hier tritt gegenseitige Hilfe, Kampf und Tausch „freier“, vertragsfähiger Menschen zutage — und im Prozesse der Umsetzung menschlicher Fähigkeiten in Waren werden Werte geboren, wird der Mensch selbst zum Wert. An alle Taten, Fähigkeiten und Wünsche der Menschen kann von nun an ein quantitativer Massstab angelegt werden. Die Kategorie der Quantität, die den Zentralbegriff in der herrschenden wirklichen Wissenschaft darstellt, spielt auch in unserem Leben eine dominierende, ja ausschliessliche Rolle. Einst lebte man im Namen jenseitiger, kaum greifbarer Güter, und jetzt leben wir von ganz fassbaren Früchten des

schöpferischen Kapitals, dem all die bildenden Tendenzen eigen sind, die von den Philosophen allein dem Weltgeist zugedacht waren. Der „Geist“ selbst ist uns dienstbar.

12. Dem liberalen Kulturbild, wie es uns die Apologetik vor Augen führt, fehlt noch die hierarchisch-aristokratische Spitze, die als notwendige und innere Folge des bürgerlichen Lebensinhaltes sich ergibt. Die Linien des Kulturgemäldes sind hier in die Breite, horizontal gezogen, und den Kern der Sache repräsentiert der unschuldige, äusserst optimistische „Naturmensch“ Rousseaus, der sich um jeden Preis anstrengte, die „christliche“ Grausamkeit von der Natur abzuwenden. Der innerlich entzweite und bis ins Innere verzweifelnde Rousseau, der vereinsamte, verschmähte Rousseau schuf das milde, idyllische Bild des gewöhnlichen, beinahe möchte man sagen, geistig blinden Durchschnittsbürgers! Eine ähnliche unbarmherzige Posse hat die Geschichte in unseren Tagen mit Nietzsche gespielt. Nietzsche, der seine Laufbahn damit begonnen hat, dass er in das von der Zeit (Historie) verschleierte Sein hineinzudringen suchte und am Vorabend seines geistigen Todes die Geburt einer neuen Art (Uebermensch) verkündete, Nietzsche, den der D. F. Strauss des bürgerlichen „neuen Glaubens“ in tiefe Trauer versetzte, musste es sich gefallen lassen, von der aus dem Bürgertum entstandenen Bourgeoisie als ihr natürlicher Heros gefeiert zu werden. Man brauchte nur die aristokratisch-prometheischen Kraftäusserungen, die Nietzsches Gesamtgeist durchzuckten, in bürgerlich- und feudal-aristokratische abzuschwächen, und der homo Nietzscheanus eroberte die Seelen im Aufsichtsrat, an dem Bureaupult nicht weniger, als in den noch von der Zeit verschonten Dorfschlössern und den Künstlerateliers. Der menschenscheue und in die Alpen verjagte Prometheus mässigt seine dämonischen Mächte, wirft sich in bürgerlich-feudale Tracht und kleinkünstlerische, überhebende Eitelkeit, — und wird nun auf der breiten Landstrasse angetroffen und bejubelt. Der Träger des Ungewöhnlichen, Ausschliesslichen, der Kulturprophet Nietzsche

spinnt die Fäden weiter, die der Naturphrophet Rousseau, der absichtliche Repräsentant des Gewöhnlichen, Durchschnittlichen, fallen liess. Der Wille zum Trieb und Instinkt verwandelte sich in den Willen zur Macht und Gewalt. Derselbe Naturkultus, der früher Gleichheit und Harmonie forderte, tendiert jetzt notwendigerweise zur Ungleichheit und Disharmonie.

13. Die Grundvoraussetzung des bürgerlichen Naturalismus, wie er hier zum Ausdruck kommt, stellt in sozialer Hinsicht die vielbesprochene Lehre vom Naturrecht dar. Wie wurde nicht diese angebliche Entdeckung unseres Zeitalters besungen! Wieder und immer wieder kehrte man in der politischen und privatrechtlichen Gesetzgebung und Moral zum Naturrecht zurück und, meines Wissens, merkten es nur wenige, dass das Naturrecht des liberalen Systems im Grunde nichts Gemeinsames mit dem „Naturrecht“ der auf dem Begriff der geistigen Person basierenden idealistisch-demokratischen Kulturkonzeption hat und haben kann. Das Naturrecht des Liberalismus will die Freiheit des isoliert und atomistisch gedachten Einzelnen, über seine natürlichen Machtbefugnisse zu verfügen, sichern und begründen. Das Naturrecht des Liberalismus ist ein ewiges Recht auf den Angriff, ein Recht, immer nach Kräften Aristokrat und Bürger im mitherrschaftlich-aristokratischen Sinne sein zu dürfen. Das „Naturrecht“ der Demokratie dagegen ist ein ewiges Recht auf das autonome Sein der Person, ein Recht auf die vor dem unterordnenden aristokratischen Angriff schützende Wehrkraft. Als die Vollzieherin der Rechte der liberalen Ordnung, die französische Revolution „Menschen- und Bürgerrechte“ verkündete, strebte sie, ohne es zu wissen, ein Gleichgewicht zwischen den aristokratischen und demokratischen Phasen des gesellschaftlichen Lebensaktes an, — dass aber dieses Grundproblem unserer europäischen Kultur ihr nicht ganz gelingen wollte, bestätigt die nachfolgende Geschichte Euro-

pas, ihr hierarchisch-stufenartiger Gesellschaftsbau. Denkt man das Naturrecht des Liberalismus nach seinen Grundlagen sowie nach der Richtung seiner Anwendung bis zu Ende, so geht einem das Licht über den positiv-aristokratischen Charakter der betreffenden liberalen Doktrin ganz auf, der die der Veränderung unterworfenen, auf Macht und Besitz hinausgehenden Bürgerrechte, aber keineswegs die unveräusserlichen und unabänderlichen Menschenrechte (Seinsrechte) zu erzeugen imstande ist.

Das Verlangen nach dem Naturrecht wuchs in der liberalen Bewegung des Zeitalters aus dem inneren Drang heraus, dem Einzelnen innerhalb des Gemeinwesens die Verfügung über seine Kräfte nach beliebiger Richtung hin zu sichern. Das Staatsrecht hätte dann als Korrelat des mit aristokratischen Rechten ausgestatteten Einzelnen regulierend und richtend einzugreifen. Zum Schutz der subjektiven Macht und der erworbenen und geerbten Machttitel des Individuums ist das liberale Naturrecht und sein Korrelat, der sog. Rechtsstaat geschaffen. Der Gleichwert aller, auf den sich jedes allgemeingültige Naturrecht stützt, bezieht sich hier im Grunde nicht auf die Tatsache der blossen Existenz oder des Seins der Individualität schlechthin, sondern auf die Möglichkeit für jeden, Besitz zu ergreifen, zu herrschen und zu regieren. Das Naturrecht der liberalen bürgerlichen Gesellschaft ist so ein Recht auf Aristokratie. So gesehen, stürzt das liberale Naturrecht keineswegs die alte aristokratische Erwerbs- und Regierungsweise um, sondern sucht sie nur zu erweitern und auf neue Volksschichten auszubreiten. An der erworbenen und geerbten Macht, d. h. an einem durchaus historisch-empirischen Inhalt scheitert dieses angeblich allgemeine Naturrecht; die Empirie setzt ihm eine Schranke. Es ist daher ganz unrichtig, wenn das liberale Rechtssystem seinem Ausgangspunkte nach als Rechtsindividualismus bezeichnet wird. Gerade die Rücksicht auf die Individualität als solche, d. h. auf ihr „überempirisches", „aussernatür-

liches" Sein entbehrt dieses Rechtssystem ganz und gar. Das liberal-bürgerliche Recht ist seiner Grundlage, sowie seinem Inhalte nach ein subjektiv-objektives Rechtsverhältnis: entweder wird es von der Macht des Subjekts geschaffen und findet in einem Objekt (Haben) sein notwendiges Aequivalent, oder bereits objektivierte Mächte (Haben, Eigentum) stellen Subjekte in ihren Dienst ein, oder beides geschieht zu gleicher Zeit. Das liberale Recht ist seinem inhaltlichen Wesen nach ein ständiges Kreisen in der Subjekt-Objekt-Einheit, niemals ausserhalb ihr. Für die Individualität (Seele, Sein) fehlt ihm jede Antizipationskraft, und auch die Vorstellung von einer Person geht ihm ab.

Nun bleibt das liberale Naturrecht, das sich in der freigegebenen Möglichkeit für jeden, Machtbefugnisse auszuüben, erschöpft, ohne eine gleichartige Seinsgrundlage bestehen. Da soll aber die gleichwertende Naturauffassung Hilfe leisten. Der „natürliche", d. h. der normale Durchschnittsmensch mit normalen, egoistischen Selbsterhaltungs- und Entfaltungsinstinkten, Leidenschaften und Wünschen habe die Basis zu bilden; die gleichwertende kausale Naturwissenschaft, die überall Gesetzmässigkeit voraussetzt, kann im Notfall zu Rate gezogen werden. Das römische Recht und die griechisch-römische Philosophie sprach auch von einem normalen, „natürlichen" Menschentypus. Wir sehen auch, dass dieselben elementaren Anlagen und Fähigkeiten der menschlichen Natur, die im 18. Jahrhundert von Vico, Montesquieu, Ferguson und anderen Kulturhistorikern als Ausgangspunkte bei der Bildung von historisch-sozialen Organismen angesehen wurden, früher, im 16. und 17. Jahrhundert bei den Rechtstheoretikern die Grundlagen darstellten, von denen aus das Recht erklärt wurde. Hie und da mischte sich in die Auseinandersetzung der Rechtslehrer ein Argument theologischer Natur, das von der Reformation und dem Mittelalter herübergenommen und übermittelt ward. Uebrigens war auch die Vorstellung des natürlichen Rechts dem Mittelalter geläufig, und die katholischen Theologen

suchten bekanntlich auch später die Gleichsetzung des natürlichen Rechts mit den biblischen zehn Geboten durchzuführen. Den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Naturrecht des antiken römischen Rechts und dem der mittelalterlichen Kirche auf einer Seite, und dem neuzeitlichen liberalen Naturrecht auf der anderen sehe ich demgemäss nur in der verschiedenartigen Bewertung des „natürlichen“ Erzeugers, nämlich des Vaters. Im alten Rom und zum Teil im Mittelalter kommen dem Vater noch besondere private und politische Rechte zu. Die kirchliche Obrigkeit suchte für sich daher, kraft des natürlichen Rechts, die Rechte des „Vaterstandes“ zu beanspruchen. Das liberale Naturrecht hingegen weist die Tendenz auf, über die natürliche Stammeshierarchie zur kontinuierlich-sozialen überzugehen. Und so gilt das „natürliche“ Rechtsbewusstsein für alle, das zu ändern, wie Hugo Grotius sich ausdrückte, Gott selber nicht vermag.

Das liberale Naturrecht setzt eine gewisse rationelle Auffassung der Natur voraus. Die Natur dagegen als ordnungslose, chaotische Mannigfaltigkeit gedacht vermag keine Rechtsnorm, keinen Gesetzmässigkeitsbegriff aus sich hervorzubringen. Weil die menschliche Natur als Ganzes, trotz all ihrer disharmonischen Kräfte, die Verkörperung einer gesetzmässig verlaufenden Lebenseinheit vorstellt, können und dürfen ihre Lebensäusserungen als Forderungen eines immanenten Gesetzes bezw. eines unveräusserlichen Rechtes gelten. Das liberale Naturrecht kann daher, der Begründung nach, im Lichte meiner Interpretation gesehen, als ein naturalistisches Immanenzrecht bezeichnet werden. Die rationelle Immanenz schliesst Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des aristokratischen, liberalen Naturrechts in sich ein. Das Naturrecht in der Gestalt des Vernunftrechts (Gesetzesforderung und Norm) erscheint so als die höchste wissenschaftliche Spitze des liberal-bürgerlichen Rechtssystems überhaupt.

Der Antike waren beide Rechtsformen des Naturalismus

geläufig. Der Stoizismus, der das ewige Recht von der Natur der Person als solcher, d. h. von ihrem Gesetz ableitet, repräsentiert die vernunftsrechtliche Gattung des liberal-bürgerlichen Naturrechts; die Natur-Soziologie Epikurs (und in unserem Zeitalter zum Teil Humes) verficht die zweite Art, nämlich die Anlage-Theorie: die Anlage der Einzelnen, immer und überall nach Befriedigung selbstischer Triebe und Wünsche streben zu müssen, und, umgekehrt, zum Zwecke der Triebe und Wünsche (Anlagen), sich genötigt zu sehen, die Gesellschaft aufzusuchen (immanentes Bedürfnis nach Verkehrsverhältnissen), fordert als notwendiges Korrelat die Aufstellung einer zur Behauptung der natürlichen individuellen Anlagen immanenten Rechtsnorm. Allein nur auf der Grundlage des Atomismus und Nominalismus konnte ein aristokratisches Schutzrecht aus diesem sozialen Tatbestande abgeleitet werden. Zwei ähnliche Grundformen des Rechts suchten sich der Demokratie zu bemächtigen, mit dem Unterschied jedoch, dass an Stelle des Naturgesetzes das Menschengesetz bezw. das ethische Apriori tritt, und die aristokratisch-individualistischen Folgerungen der epikuräisch-atomistischen Rechtsrichtung in personal-demokratische verwandelt wurden. Von Wichtigkeit ist hier aber das beiden Kulturgattungen gemeinsame Streben, ein konstantes, der zeitlichen Veränderung entrücktes Rechtsprinzip zu schaffen, dem die, auf dem Boden der geschichtlichen Bewegung erwachsenen sog. positiven Rechte zu dienen haben. Das positive oder gesellschaftliche Recht sei berufen, — ist die Meinung von Hugo Grotius, — das ursprüngliche, ewige Naturrecht zu bewahren.

Lassen wir hier die demokratische Fassung des „Naturrechts“ aus dem Spiel und fragen wir noch einmal nach seiner aristokratisch-subjektiven oder agressiv-individuellen Tendenz auf dem Boden des Gemeinwesens. Das liberale Naturrecht ist jeder positiv-schöpferischen Kraft bar, was ja aus seinem (oben dargestellten) Wesen von selbst folgt. In der Konservierung der Angriffsfreiheit des Einzelnen in-

nerhalb der gesitteten, vertragsmässigen Verhältnisse liegt sein grosser Sinn. Damit hängt das politische Programm des Liberalismus und auch seine historische Rolle zusammen. Ist die vertragsmässige, gesittete bürgerliche Gesellschaft durch „natürliche" Vererbung und nicht minder „natürliche" Ergänzung durch die Staatsgewalt befestigt, so bleibt dem Liberalismus nichts mehr übrig, als auf die Erfüllung der eingegangenen Verträge in privatrechtlicher und staatlicher Beziehung zu achten. Wo die so gedachte bürgerliche Rechtsordnung, die ja jedem, wenn nicht die Möglichkeit gibt, so doch das Recht gewährt, eine aristokratisch-herrschaftliche Lebensbahn einzuschlagen, noch nicht zur Ausbildung gelangen kann, gilt es, gegen die Feinde der bürgerlichen Panaristokratie ins Feld zu ziehen. Als solche galten die privilegierten Aristokratien des Grund und Bodens und der Kirche, insofern sie nach einer ausschliesslichen Lebenslage strebten und nicht gewillt waren, sich in die allgemeinen, „natürlich"-aristokratischen Verhältnisse einzuordnen; als Feinde scheinen dem liberalen Bürgertum bisweilen der Polizeistaat und in unseren Tagen die christlich und ethisch-demokratischen, sowie die revolutionär-proletarischen Gesellschaftselemente, insofern diese den „natürlichen Gang der Dinge", der sich ja in der freien Erwerbs- und Herrschafts-Hierarchie kund tut, in Frage zu stellen suchen.

14. Das liberal-aristokratische Naturrecht ist so seinem Wesen nach nicht imstande, schützend und reformatorisch auf das Leben der Person oder auf die Interessen der besitzlosen Volksklassen einzuwirken; es hat doch nur die freiheitliche Bewegung des Besitzenden und Herrschenden im Auge, was eigentlich auf den Schutz der Machtansprüche des Habens (Eigentums, Kapitals) hinauskommt. Ueber die Sicherheit der menschlichen Person als solche und über die Versorgung der Besitzlosen schweigt sich dasselbe ganz und gar aus. Und so entspricht das heutzutage herrschende Privatrecht, dem im hohen Masse eine entsprechende Zivil-

und Strafrechtspflege zu Gebote steht, dem panaristokratischen Naturrecht in allen Stücken. Das Verhältnis der bürgerlichen Aristokratie und somit auch des Liberalismus zu den Staatsaufgaben, ja zur Staatsauffassung schlechthin, ist bloss als Folge der dargestellten naturrechtlichen, bezw. privatrechtlichen Position zu betrachten. Die, auf die von mir genannten Angriffsrechte sich beziehenden Verträge zu schützen und über ihre Erfüllung zu wachen, macht nun die eigentliche Aufgabe aus, die von der bürgerlich-liberalen Kulturanschauung dem Staate vindiziert wird. Der liberale Bürger lässt allenfalls noch andere Prärogative des Staates gelten. Dies liegt einmal in der Natur des Staates selbst, der als soziales Subjekt immanenterweise eigene Ansprüche erhebt, auch hängt dieser Tatbestand von der historischen und sozialpraktischen Lage des die soziale Produktion beherrschenden Bürgertums ab.

Rein historisch gesehen, schob sich zwischen die alte feudale und geistliche Aristokratie, einerseits, und die aufgetauchte bürgerlich-kapitalistische, andererseits, der sog. aufgeklärte Polizeistaat hinein. Im Kampfe um die eigene Existenz machte der dynastische Polizeistaat Front gegen die ländlich-feudalen und geistlichen Herrschaftsklassen und führte eine gewisse naturrechtliche Gleichheit im liberalen Sinne aller vor dem Staatsgesetze durch. Indem aber der dynastische Polizeistaat auf solche Weise die liberale Idee in sich aufgenommen hat, sprach er zugleich seinen eigenen ausschliesslichen Ansprüchen auf Vormundschaft das Todesurteil. Allen ein gleiches Recht auf den Angriff, den Staat selbst nicht ausgeschlossen! — folgerte weiter der liberale Gedanke. Ganz im Einklang mit der wissenschaftlich-atomistischen Auffassung der Dinge, erklärt nun jetzt der Liberalismus den Staat für eine gewöhnliche sozialwirtschaftliche Einheit, wenn auch mit eigenen sozialen Funktionen ausgestattet. *Grundsätzliche Gleichheit und Gleichwertigkeit der Staatswirtschaft und der privatwirtschaftlichen Einheiten*

gibt so die *erste Voraussetzung der liberalen Staatsauffassung* ab. Dass dadurch ein völlig neues Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern und umgekehrt einzutreten hätte, braucht kaum des weiteren auseinandergesetzt zu werden. Das betreffende Verhältnis wird seiner romantischen Weihe entkleidet und als schlichtvertragsmässiges, „kommerzielles“ hingestellt. Das Vertragsverhältnis habe nun den materiellen Verkehr der Bürger zum Staate auszudrücken. Aus diesem Vorstellungskreise scheint die in wissenschaftlicher Beziehung wahnwitzige Idee von der vertragsmässigen Entsehungsart des Staates, die auch sonst dem utilitaristisch-rationalistischen Bürgersinne entspricht, herzurühren; der Inhalt des Gedankens wurde offenkundig als seine Genesis ausgegeben. Wie dem auch sei, auf dem Gebiete der Staatsphilosophie ist es dem Liberalismus gelungen, einen originellen Gedanken aufzustellen. Er forderte folgerichtig auch *vertragsmässige, konstitutionelle Bündnisse und Abmachungen der* Staatsgewalt mit dem Volke. Man gebe sich aber keiner Täuschung über den prinzipiellen Charakter der liberalen Konstitution hin. Der staatlich-soziale Vertrag wurde immer von ihm als ein Vertrag des Volkes mit dem Repräsentanten des polizei-dynastischen Staates (der Krone) interpretiert. Der Republikanismus hingegen ist dem rein demokratischen Bewusstseinskreise entnommen. Der Begriff des impersonalistischen, schöpferisch positiven Staates ist dem Liberalismus fremd, und noch im vorigen Jahrhundert stempelte dieser die Staatswirtschaft zum notwendigen Uebel. Die monarchisch-herrschaftliche Staatsansicht steckt dem liberalen Bürgertum im Blute und widerspricht auch keineswegs seinem soziologischen Subjektivismus. Möge nur der Staat, wie alles im Leben, auf „natürliche“ Weise seine Kraft äussern und nicht, wie Lassalle sehr böse spottete, aus der Rolle eines „Nachtwächters“ herausfallen, und „wir, liberale Bürger, bleiben ihm auf ewige Zeiten zuge-

tan". Die Vorstellung einer Aktien-Gesellschaft drückt am besten die positive Staatsansicht des Liberalismus aus. Wenn nun behauptet wird, der Liberalismus habe sich nie von der Vorstellung des obwaltenden antagonistischen Verhältnisses des Individuums dem Staate gegenüber befreien können, so sei dies eine Tatsache, die ins allgemeine liberale System vollkommen hineinpasst und die somit nichts Ungewöhnliches zur Sprache bringt: die hier vindizierten Verhältnisse des Individuums zum Staate gleichen genau den Verhältnissen der Gesellschaftsglieder zueinander. Ueberall im Leben gilt das Prinzip „bellum omnium contra omnes", dem, nach der Ansicht des optimistischen Liberalismus, allgemeine Harmonie auf der Spur folgt. Der Staat ist dazu da, um Frieden und Versöhnung unter den nach natürlichen Gesetzen konkurrierenden und auf gesitteter, konventioneller Basis kämpfenden Gesellschaftsgliedern zu fördern und aufrecht zu erhalten, insbesondere aber, um den abgeschlossenen und stillschweigend anerkannten gewohnheitsmässigen Verträgen Rechtskraft zu verleihen. Mit einem Worte, der Staat sei berufen, mit den weitgehenden, sozialen Konsequenzen des bürgerlich-aristokratischen Angriffsrechtes sich auseinanderzusetzen. Was die Menschenrechte und Pflichten betrifft, die ja einen notwendigen Bestandteil und zugleich Voraussetzung jedes Staatswesens ausmachen, so erfahren sie unter dem Einflusse des herrschenden aristokratischen Aneignungsrechts eine eigenartige Biegung: da die frei-bürgerliche Aktivität an subjektiviertes und personifiziertes Haben gebunden ist, auch auf die Assimilation von Einzelwerten hinausgeht und im Kreise von werttragenden Sachen eingeschlossen bleibt, so folgt daraus, dass das rein negative Menschen- bezw. Personenrecht ausserhalb der Prärogativen der naturalistischen Wirkungsweisen steht. Dieser logische Tatbestand erfährt folgende Formulierung: Jedem steht das Recht zu, nach vertragsmässiger Vereinbarung sich das vorhandene und potentielle Haben (Arbeitskraft) eines anderen anzueignen, nie hat aber das Glied der

bürgerlichen Gesellschaft das Recht, das menschliche Wesen, die Person des anderen, sollte eine solche nach dem Abzug des latenten und potentiellen Besitzes sich noch ergeben, sich unterzuordnen; kurz, das Sklaventum ist in der modernen aristokratisch-bürgerlichen Gesellschaft im Prinzip ausgeschlossen, was auch auf die Wirkung der demokratisch-christlichen (personal-ethischen) Seinsgrundlage zurückzuführen ist. Das demokratische Lebensprinzip hat hier augenscheinlich dem herrschaftlich-aristokratischen sichtbare Schranken gesetzt. Die Pflichten dem Staate gegenüber sind vornehmlich brügerlicher und dann personaler Natur (z. B. Wehrpflicht, allgemeine Treue den Staatsgesetzen gegenüber). Gewiss erfährt das aristokratisch-bürgerliche Recht schon zurzeit hie und da eine Beschränkung seiner Wirkungssphären, sowohl durch das demokratisch-personale und soziokratische (immanentgesellschaftliche und -staatliche) Recht, wie kraft der spontanen Aeusserung des revolutionären Lebensprinzips, und es wird dann und wann in seinen Fundamenten erschüttert. Allein, solange das vertragsmässige, aristokratische Angriffsrecht mit seinen naturalistischen Folgerungen die ausschlaggebende Zentraltatsache der sozialen Verhältnisse darstellt, treten die demokratischen und soziokratischen Lebensrücksichten zurück, die revolutionäre, sich wehrende Energie wird aufgehalten und gefangen gehalten, — und der Staat, mit allen Wirtschaftseinheiten im Leben der bürgerlichen Gesellschaft, bleibt vornehmlich ein Machtstaat, der sich notwendigerweise zum Verfechter der herrschaftlichen Potenzen, wenn auch aller seiner Mitglieder, hinaufschwingt: er erhält die Taufe eines aristokratischen Staatswesens.

15. Aus der Onotologie der sozialen Welt die Staatsidee ableiten zu wollen, ist offenbar für den naturalistischen Liberalismus eine Sache der Unmöglichkeit. Es bleibt unbegreiflich, wie die wirtschaftlich-kulturellen Einheiten der bürgerlichen Gesellschaft, die von Unternehmern und Vermittlern aller Art gehandhabt werden und sich im Grunde als frei

unabhängige Zentren des gesellschaftlichen Kosmos denken müssen, — es ist von theoretisch-systematischem Standpunkte unverständlich, sage ich, wie der liberale Aristokratismus einen „Staat", ein „Allgemeines" über sich stellte und dasselbe mit allen Machtbefugnissen, deren er in seinen mannigfaltigen Existenzformen entbehrt, ausstattete. Wie soll sich in der Tat im Lichte der atomistisch-naturalistischen Kulturauffassung aus der Mannigfaltigkeit der dem Wesen nach gleichartigen gesellschaftlichen Elemente eine qualitativ verschiedene, prinzipiell abgesonderte Machtinstitution, Staat genannt, herausbilden? Um grundsätzlich eine Staatsidee zu konstruieren, sieht sich augenscheinlich der Liberalismus genötigt, seinen rationalistisch-naturalistischen Boden zu verlassen und an egoistische Zweckmässigkeitsrücksichten zu appellieren. Soziokratische, demokratische und revolutionäre Mächte drohen fortwährend der Existenz und Machtstellung der bürgerlichen und sonstigen Aristokratien (Herrschaftsklassen), und angesichts solcher Lage der Dinge gebietet der kluge Lebensinstinkt eine wachende, regulierende und richtende allgemeine Macht anzuerkennen, die über die einzelnen herrschenden Wirtschaftssubjekte und Objekte zu sagen hätte. Das Verhältnis der Herrschaftsklassen zu dieser Staatsmacht kann aber kein anderes sein, als z. B. das des Unternehmers zu seinem spezifischen „Allgemeinen", zum Kapital und Geld. Der Unternehmer ist einmal Beherrscher des Kapitals, andererseits aber ist er sein Untertan in objektiver und gefühlsmässiger Beziehung. Ein ähnliches Doppelverhältnis zum heutigen Machtstaat bewahrt nun der Bürger: er ist Mitbeherrscher und Untertan des Staates in einer Person und zu gleicher Zeit. Schon Spinoza, als Verfechter der bürgerlichen Staatsverfassung scheint diesem Gedanken nahe zu kommen, indem er schreibt: „Die Menschen, sofern sie sich nach staatlichem Rechte aller Vorteile des Staates erfreuen, heissen „Bürger"; „Untertan" aber, sofern sie den Einrichtungen oder Gesetzen des Staates zu gehorchen verpflichtet sind."

(Der politische Traktat, Reclam S. 30.) Uebrigens macht Sklave und Herr die ewige Grundnatur aller Aristokratie aus.

Auch die Richtschnur der liberalen Politik scheint Spinoza festzulegen, indem er schreibt: „Ich will das natürliche Recht (nach meiner Formulierung: das Recht auf den Angriff) unangetastet lassen und gestehe der höchsten Obrigkeit jeder Stadt nur so viel Recht über die Untertanen zu, als dem Mass der Macht entspricht, worin sie den Untertan überragt, wie dies im Naturzustand immer der Fall ist.“ (Spinozas Briefwechsel, S. 200, Reclam.)

Die allgemeine Politik der liberal-bürgerlichen Aristokratie ergibt sich als Folge ihres Wesens und Lebensinhalts. Als der alte Adel seiner Privilegien, wie grundherrschaftliche Machtbefugnisse, Steuerfreiheit, das ausschliessliche Recht auf Bekleidung von Staatsämtern usw. entäussert wurde und das Ziel des Bürgertums, die potentielle Erweiterung der aristokratischen Rechte auf privatwirtschaftlicher und vertragsmässiger Grundlage, für alle Gesellschaftsglieder im Prinzip durchgeführt wurde, gestaltete sich notwendigerweise die Politik des Liberalismus zur Konservierung der neuen herrschaftlich-bürgerlichen Verhältnisse, — dies in positiver Hinsicht, — und negativ ging sie in eine Abwehr der verschiedentlichen soziokratischen und demokratischen Ansprüche über. Unter allen Gruppen und Klassen in den modernen Gemeinwesen befindet sich die bürgerliche Aristokratie mit dem Wesen und der Gestaltungsart der neuen Gesellschaft am besten im Kontakt. Wie einst Ludwig XIV. bezüglich der Staatsgewalt auszurufen berechtigt war: L'état c'est moi, so kann auch das Bürgertum und mit noch grösserem Rechte diesen Ausspruch für sich in Anspruch nehmen; da findet dieser auch einen weit grösseren Anwendungskreis. Die liberal-bürgerlichen Kreise betätigen tagtäglich im wirtschaftlichen und sozialen Leben, in allen Beziehungen ihre Theorie und Instinkte. Die zunehmende Passivität der breiten bürgerlichen Kreise der Staats-

politik gegenüber darf daher nicht wundernehmen. Wozu sich ernstlich aufregen und „Politik treiben", wenn das Ideal verwirklicht, die Harmonie hergestellt, und die Herrschaft im grossen und ganzen durch den gesamten Mechanismus der wirtschaftlich-rechtlichen Verhältnisse auf lange hin befestigt bleibt! Dass der aristokratische Machtstaat notwendigerweise in Oligarchie und Tyrannei ausarten muss, dass der staatlich-politische und wirtschaftlich-rechtliche Absolutismus mit innerer Notwendigkeit die Bacchustänze der Revolution und der gefahrvollen Krisen wieder entfaltet und so jede Entwicklung aufhält, — das lässt den herrschenden Bürger, der sich als der letzte Mensch dünkt, kalt; dies hört er auch allzu ungern. Die altmodischen Ideologen des Liberalismus mahnen dann und wann das Bürgertum zur Rückkehr, mühen sich, die schönen „Traditionen" des Liberalismus ins Gedächtnis zurückzurufen und wollen nicht begreifen, dass für das herrschende Bürgertum kein Zurück mehr vorhanden ist, da die „schönen Traditionen" in allen Gesellschaftskreisen bereits Leben atmen und Fleisch und Blut geworden sind. Den liberalen Ideologen möchte man da zurufen: Schaut euch um, kommt aus den Träumen der Achtundvierziger heraus und bekennt Farbe: Für den Liberalismus, dann zugleich für die moderne aristokratische Lebensweise mit ihrer geistigen Oede, ihren halbtierischen Instinkten und ihrem einst kindlichen, jetzt frevelhaften Glauben an die waltende Naturharmonie, — oder gegen ihn; dann aber innerliches Sichvertrautmachen mit der sittlichen Autonomie der Demokratie, oder mit der bisweilen reinigenden Spannkraft der Revolution, und vielleicht gar mit der Soziokratie. Tertium non datur! Die liberale Politik Deutschlands und die Politik der deutschen Liberalen möge als klassisches Beispiel für meine Auffassung der bürgerlichen Staatspolitik dienen. Vom theoretisch-liberalen Standpunkte aus steht der Aufhebung des allgemeinen Wahlrechts und ähnlicher Volksrechte nichts im Wege. Als weiteres Beispiel kann Frankreichs innere Politik angeführt werden, die bis zur Stunde

eine ausgesprochene liberale und antidemokratische war, was selbst die republikanische Staatsverfassung nicht zu neutralisieren vermochte. Auf der Britischen Insel wurde in den letzten Jahrzehnten die durchgängige liberal-bürgerliche und überhaupt aristokratische Politik durch die mächtigen Kolonialinteressen entstellt.

Die so zu nennende klassische Periode der liberalen Politik ist ihrem Wesen nach frei von aggressiven Elementen und befindet sich noch ganz in der Vorstellungsmacht der Naturharmonie. Die letztere lehrte bekanntlich, dass auf der Grundlage der privat-kapitalistischen und vertragsfreien Gesellschaftsordnung, kraft der Naturgesetze, sich eine allgemeine Harmonie unter den Gesellschaftsgliedern und Gruppen herausbildet, was entsprechend meiner Voraussetzung, dass der Entwicklungsprozess der naturalistisch-liberalen Weltanschauung Hand in Hand mit dem Prozess der Befestigung des neuen Bürgers in der neu geschaffenen, von polizei-feudaler Vormundschaft freien Gesellschaftssituation geht, zu bedeuten hat: Die liberale Persönlichkeit hat bereits ihre Befestigung in den neuen wirtschaftlich-staatlichen Verhältnissen vollzogen. Freudige Hallelujas des Liberalismus ertönten jetzt von allen Seiten. Indem die liberale Oekonomie den natürlich-mechanischen Sachstandpunkt auf das wirtschaftliche Leben angewandt hat, zog sie den wohlberechtigten Schluss, dass auch auf dem sozialen Gebiete das Schicksal der Menschen dem natürlichen Gange der Dinge überlassen werden darf. „Laisser faire, laisser aller“ — lehrte bereits die physiokratische Schule, in der Hoffnung, dass jedes Wirtschaftssubjekt vor allen Dingen seine eigenen, egoistischen Interessen verfolgt und dass dafür die Gesetze, die den Wirtschaftsorganismus beherrschen, unwiderruflich zu einer wünschbaren Harmonie zwischen den konkurrierenden Mächten in der nationalen und auch Weltwirtschaft führen werden. Diese Gesetze selbst, betonten die Oekonomisten seit Quesnay und Smith bis auf Bastiat, sorgen schon dafür, dass jeder das Seinige erhalte. Das Prinzip

der Selbstliebe und der freien wirtschaftlichen Tätigkeit führt auch, wie Smith zu zeigen suchte, in technisch-wirtschaftlicher Beziehung zur höchstmöglichen Entfaltung der vorhandenen Produktivkräfte. Für sich leben heisst zugleich für andere leben; was den Interessen des Einzelnen dient, kommt auch der Allgemeinheit zu Nutzen. Und unter Leben ist vor allem die Erfüllung einer privatwirtschaftlichen Funktion auf der Grundlage des freien Vertragsverkehrs zu verstehen. Die Gesellschaft wird ausschliesslich als eine Mannigfaltigkeit von Käufern und Verkäufern, Regierenden und Regierten gedacht, deren Konkurrenz, Kampf und Variierung den harmonischen „ordre naturel" zustande bringen. Mit besonderer Schärfe und Klarheit verficht die Harmonie zwischen liberaler Oekonomie und liberaler Politik der talentvolle Franzose Bastiat. Der soziale „Mechanismus" schrieb er, „muss also sehr weise eingerichtet und sehr mächtig sein, weil er zu dem merkwürdigen Ergebnis führt, dass selbst der, dem das Schicksal die niedrigste Stellung angewiesen hat, über mehr Genussbietungen an einem Tage verfügt, als er in mehreren Jahrhunderten hervorbringen könnte." Darin kommt die Macht der „natürlichen" Weltorganisation zur Aeusserung, die von den geschriebenen Gesetzen nur begleitet, aber nicht geleitet werden kann noch darf. Lasst nur die Menschen arbeiten, mit einander in Verkehr treten, sich bilden, Vereine schliessen, aufeinander wirken, — fordert Bastiat, — denn aus den sinnvollen Bestrebungen der Einzelnen entsteht von selbst Ordnung, Symphonie und Fortschritt im Gesellschaftswohl bis ins Unendliche. „Indem ich behaupte," schreibt er in einem Briefe, „dass die Gesetze der Volkswirtschaft harmonisch sind, habe ich nicht nur sagen wollen, dass sie untereinander harmonieren, sondern auch mit den Gesetzen der Politik, der Moral und selbst der Religion, wenn man von den besonderen Formen absieht, die jeder Religion eigen sind." „Eine ständige Annäherung aller Klassen an das gleiche physische, intellektuelle und sittliche Niveau, verbunden mit der ununterbrochenen He-

bung dieses Niveaus selbst" — sei die Wirkung der natürlichen, von der göttlichen Weltordnung prädestinierten, also metaphysisch fundierten, sozialen Harmonie. — So der optimistische Liberalismus, der sich noch nicht ernstlich von demokratischen, revolutionären und gemeinschaftlichen Verhaltungsformen und Elementen bedroht sieht, an den zerstörenden Widerstreit und Kampf der Klassen nicht glaubt und der noch nicht den Mut in sich gefunden hat, der heutigen hierarchischen Gesellschaft seinen Segen für die Ewigkeit zu verleihen. — Während ich jedoch diese Blätter entwerfe, steht es mit dem Bürgerbewusstsein ganz anders.

16. Der neue Mensch des Zeitalters, der einer panaristokratischen Kultur entgegensieht, entfaltet vor aller Welt mit eiserner Logik seinen subjektiven Lebensinhalt, der in einer Art naturalistischer Moral seine Berechtigung sucht und die Höhe seines Strebens erreicht. Was den Interessen und dem Wohlstande nützt — meint er — ist gut, sittlich, der Nachahmung wert, denn es ist „natürlich". Da das Hauptmittel zur Erlangung des Wohlstandes in der bürgerlichen Panaristokratie darin besteht, dass man der wirtschaftlichen Tätigkeit, dem Berufe ernstlich nachgeht, so gestaltet sich von selbst die Hingabe an denselben, und möge das nähere Motiv dazu im Streben nach lustbringender Macht zur Aeusserung gelangen, zu einer durchweg sittlichen Aktion. Die Berufstätigkeit wird doch hier durch das allgemeine Gesetz der „natürlichen" Ordnung veranlasst und geleitet. Mit dem höchsten, allumfassenden Lebensgesetz lebt sie also im besten Einvernehmen.

Suchen wir diesen optimistischen Gedanken des Liberalismus näher zu erklären. Die Daseinsäusserung eines jeden Gesellschaftsgliedes, so lautet das aufgestellte Prinzip, gerät im Grunde nie in Kollision mit der allgemeinen Tendenz des gesellschaftlichen Lebens. Unter freiindustriellen, gesitteten Verhältnissen bedeutet der individuelle Nutzen und das Streben nach Befriedigung des persönlichen herrschaftlichen Wollens den sozialen Nutzen und die Ver-

wirklichung des Naturgesetzes. An eine Möglichkeit der harmonischen Uebereinstimmung der individuellen und sozialen Interessen und Forderungen glaubten auch David Hume und die französischen Moralisten des XVIII. Jahrhunderts. Und diese Fürsprecher der neuen, unbeschränkten bürgerlichen Aktion waren im Rechte. Die individuelle Aktivität und das soziale Sein waren so nach ihrer Ansicht homogen, von der gleichen mechanisch-atomistischen Natur. Es ist so kein Hindernis mehr vorhanden, die separatistischen Interessen des einzelnen Bürgers sittlich zu taufen. Wenn es allerdings wahr ist, dass das partikularistische profane Streben nach Befriedigung der Leidenschaften und Interessen an sich kein Gran von ethischer Bewertung zu erhalten vermag, wenn es ferner richtig ist, was schon Hume hervorhebt, dass nicht jedes Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen eine moralische Qualität erzeugt, — denn wie würde man sich dann, wirft Hume die Frage auf, die Tatsache erklären, dass manche Eigenschaften unserer Feinde unsere volle Achtung abzugewinnen vermögen, — so bedeutet dafür der Dienst der eigenen Interessen im Glauben und unter der Voraussetzung ihrer Harmonie mit dem allgemeinen Dasein, mit dem Gesetz der Weltordnung zweifelsohne eine ethische Bewertung und moralische Handlung. Kant irrte daher, wenn er allen naturalistischen Betrachtungs- und Bewertungsweisen das ethische Vermögen in Abrede stellte. Der Bürger, der noch vom Gedanken der sozial-individuellen Harmonie durchdrungen war, könnte immer den grossen Umstürzler aristokratisch-herrschaftlicher, naturalistischer Ethik also zurückweisen: „Auch mir ist das Bewusstsein der Pflicht vertraut, einer Pflicht, die mir befiehlt, im Einklang mit dem höheren Gesetz meines Weltbildes zu leben, und auch meine berufmässige Tätigkeit macht mich sittlich frei, erhebt mich über die Unmittelbarkeit der unvernünftigen, launisch-subjektiven Aeusserungen, indem sie aus mir einen Berufscharakter, einen Charakter schlechthin züchtet; und die Forderungen dieses meines Cha-

rakters, die zugleich die Gesetze meiner Person darstellen, suche ich allenthalben, im Verhältnis zum Staat und den Mitmenschen zu bewahren, und bisweilen sehe ich mich veranlasst, um sie einen schweren Kampf zu führen. Der Kampf meiner Standesgenossen, des sog. tiers état, gegen die alte, im Grunde berufslose feudale Aristokratie und gegen den Polizeistaat, der mich lediglich als Untertan, als nutzbares Ding handhaben will, ist so vom sittlichen Feuer beseelt, vom Sittengebot getragen.“ Die Berufsethik im breiten Sinne des Ausdrucks (auch der Staatsberuf, sozialer Beruf gehören dazu), die ihren Anfang in der mittelalterlichen Zunft und Stadt nimmt, erscheint als die erste, beinahe klassische Form der bürgerlichen Sittlichkeit. Gott ist so hoch und erhaben und du bist so klein und genusssüchtig,—wandten sich die britischen Reformatoren, diese Romantiker des restaurierten Mittelalters, an den Bürger, dass der Allmächtige nicht an dich zu denken gewillt ist. Denke also selber an dich, gib dich keinem Zufall hin, nachts und tags widme dich deinem Berufe, und beweise so, dass du ein Mensch, ein vernünftiger Mensch bist, der die Gefahren und Feinde des Lebens zu überblicken und zu überwachen versteht. Vielleicht bist du gar von Ewigkeit her zur Knechtschaft verdammt; nun, gründe einen Beruf, organisiere die Produktion und die öffentliche Gewalt, sammle die brachliegenden Kräfte um dich, — und vielleicht wirst du dich als Herrscher und Auserwählter ausweisen, vielleicht wirst du dir also die Gottesgnade erkaufen. Nur die kühne, unermüdliche Tat vermag Erwählungsgewissheit zu verleihen. — Die Berufsethik, mit der der bürgerliche Aristokratismus seine industrielle Laufbahn eröffnet, steht noch zur guten Hälfte unter der Macht des autonomen, religiös-ethische Bewusstseins der Reformation. Und die Position, die das europäische Bürgertum ursprünglich den alten usurpatorischen Mächten gegenüber in Wirtschaft, Staat und Kirche zu behaupten hatte, ging mit der Erlangung der tatsächlichen, privatsozialen Macht allmählich in eine befestigte über. Auch im Verhältnis zum

Arbeitnehmer macht sich bei den ersten Generationen des Bürgertums ein eigenartig ethisches Bewusstsein bemerkbar. Der arbeitgebende Bürger fühlt sich noch als Wohltäter seiner Arbeiter. Eine ähnliche von den Lohnproletariern selbst geteilte Meinung lässt sich noch heute in den zurückgebliebenen industriellen Gegenden vernehmen.

Mit dem Durchdringen des Bürgertums zum Leiter und Inspirator des Produktionsprozesses tritt die Berufsethik vom ersten Plane zurück; sie verwandelt sich in eine blosse Berufsgewohnheit, und aufs Tapet treten die reinen Gestaltungen der naturalistischen Moral, wie Egoismus, Epikuräismus, Utilitarismus auf einer Seite, und Altruismus sowie reine „Herrenmoral" und Tätigkeitsmoral auf der anderen: Die zwei letzteren Formen stellen die immanenten Begleiterscheinungen der reiferen Aristokratie dar. Die Tätigkeit und Lebensweise der liberal gesinnten Elemente ist, natürlicherweise, kein Hindernis für die Aufnahme dieser gänzlich entchristlichten Moral.

Mir ist es darum zu tun, die Bio-Ontologie der neuaristokratischen Lebensweise möglichst rein zu enthüllen. Zu diesem Zwecke sollen vor allen Dingen die Lebensdaten registriert werden, die im Dasein des aristokratischen Subjekts die Rolle des allgemeingültigen, bindenden Seins spielen. Denn überall dort, wo dem ständig variierenden, nach eigennützigen Motiven und Zielen lebenden, nach persönlicher Macht und Herrschaft strebenden Subjekt eine Seinswirlichkeit (Idee) fehlt, die seinem Tun und Haben als letzte Stütze und obere Norm dienen könnte, stellt sich von Zeit zu Zeit eine entsprechende Illusion ein. Die sämtlichen eudämonistischen Lebenssysteme, in ihrer Eigenschaft als ethisches Bewusstsein sind nichts als den aristokratisch gerichteten Aktivitätsäusserungen immante Illusionen, die sich anschicken, die ihnen entsprechenden Aktivitätsformen in ihrer Ganzheit und Einheit zu erfassen und sie auch mit dem Stempel des absoluten Wertes, des Guten schlechthin, zu versehen. Nachdem die moderne bürgerliche Lebensweise

über die Grenzen des beschränkenden und regulierenden Berufs in hohem Masse hinausgewachsen war und nur an die Herrschaftsmittel und -Titel des neuzeitlichen Kulturinhaltes sich gebunden sah, nachdem sie also durch das allgemeingültige und abstrakte Kapital alle Schranken und Hindernisse des profanen Daseins überwand und so zur absoluten Aristokratie sich erhob, begann sie offen ihre Zuflucht zum Eudämonismus aller Art zu nehmen und sich selbst, d. h. die Formen, in die sie sich kleidet, als höhere Normen der Gesinnung und Handlung hinzustellen. Die Motivationsreihen, Verkehrsverhältnisse und Inhalte des herrschaftlich-aristokratischen Lebens werden dazu verwendet, die sittliche Pflicht zu statuieren und so eine „aristokratische" Ideologie zu entfalten. Entsprechend den drei grundsätzlichen Lebensdaten der modernen bürgerlichen Aristokratie treten drei Grundformen der Ethik und Moral in den Vordergrund. Die subjektiv und sozial-angenehmen Gefühle und lustbringenden Wollungen als letzte Motive und Ziele der Lebensaktivität begünstigen den Hedonismus und Eudämonismus; das Bewusstsein der Ueberlegenheit in den Verkehrsverhältnissen, das Privilegium der Macht und Herrschaft hat die Herrenmoral zur Folge, und der freie Spielraum der eigenen Kräfte und Mächte zeitigt eine mehr ästhetisierte, uneigennützige Ethik, die kraft ihrer Natur bisweilen die Fähigkeit aufweist, sich mit Formen der alten Moral, wie epikuräische oder altruistisch-christliche, zu assimilieren. Literarisch-wissenschaftliche Belege für alle drei Typen der neuzeitlichen naturalistischen Moral, die übrigens jeder im eigenen Verkehrsleben täglich zu erfahren vermag, mögen hier in aller Kürze folgen.

Die Annahme des Liberalismus, dass der durchschnittliche, typische Mensch, indem er nach dem eigenen Wohlstande strebt, den Interessen der Mitmenschen dient, die berühmt gewordene Lehre von der natürlich entstehenden sozialen Harmonie, gab die Basis des herrschenden sozialen Eudämonismus bezw. Utilitarismus ab. Was B a s t i a t für

die Nationalökonomie ist, das ist Bentham, der Theoretiker des Utilitarismus, für die Ethik des Liberalismus geworden (vergl. meine „Kulturanschauung des Sozialismus“, Berlin 1903, Ferd. Dümmler, S. 21). Was einem nützlich scheint, ist zugleich angenehm, bringt Lust und Freude. Die nutzbringende Tätigkeit aber kann nur nach vernünftigen Grundsätzen zustande kommen, muss also von Hause aus sinnvoll und gut sein. Die Nützlichkeit und das Gute, das Gute und die lustbringende Handlung fallen zusammen oder deuten mindestens auf einen allgemeinen Nenner hin. Der neuzeitliche Urheber der Nützlichkeitsmoral, Jeremias Bentham, bezeichnet in diesem Geiste die Leiden und ihre Ursachen, die von Unlust begleiteten Aktivitätsäusserungen als das Böse, das Gute hingegen wird mit dem Wohlstand und den Ursachen seiner Existenz gleichgesetzt. Der Wert einer ethischen Tat wird durch das Uebergewicht an Lust, die der die Handlung vollziehende Einzelne empfindet, gemessen, was erst dann möglich wird, wenn der Mensch seine weitgehenden Wohlstandszwecke über die momentanen Forderungen der Instinkte und Leidenschaften stellt. „Solange“, schreibt schon Adam Ferguson („Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“), „die Anlagen, die zur Erhaltung des Individuums dienen, in der Art instinktiver Wünsche wirken, sind sie beim Menschen fast dieselben, wie bei den anderen Tieren. Aber bei ihnen werden sie früher oder später mit Ueberlegung und Voraussicht verbunden; sie erwecken sein Verständnis für den Begriff des Eigentums und machen ihn bekannt mit jenem Gegenstand der Sorge, den er sein Interesse nennt.“ Die Beweggründe der so entstehenden Interessen proklamiert Bentham und mit ihm der gesamte Utilitarismus für das sittlich Gute; sind dieselben doch in subjektiver Hinsicht von Pflicht und Opfer begleitet und von Vernunftregeln geleitet, und sie koordinieren und stehen am Ende im Einklang mit den Interessen anderer, der Gesellschaft schlechthin. Adam Ferguson und sein Schüler, Ad.

Smith, hegten noch nicht den Glauben an einen solchen durchgängigen naturalistisch-rationalistischen Optimismus, und ihnen genügten daher auch nicht die Erhaltungstriebe und Interessen zur Statuierung eines vollkommen sittlichen Gemeinwesens. Es will scheinen, dass die zwei Theoretiker der geltenden Kulturordnung einen Ausgleich zwischen dem eigennützig-aristokratischen und dem in sittlicher Beziehung uneigennützig-demokratischen Lebensprinzip, zwischen den Kategorien der sozialen Ueberordnung und Nebenordnung suchten; Ferguson tat dies, indem er klar erkannte, dass die menschliche Tätigkeit und überhaupt die Verhaltungsformen sich nicht lediglich durch Erhaltungstriebe und Impressionen von Gewinn oder Verlust (Interessen) erschöpfen, dass vielmehr im Gesellschaftsverkehr noch besondere, sittliche Gefühle tätig sind, oder wie er sich positiv ausdrückt: Bei den verschiedenen Zusammenstössen der Menschen „wird eine Flamme entzündet, die Rücksichten auf Eigentum oder Sicherheit nicht einschränken können", in der Gemeinschaft kommt eine „sittliche Natur" hinzu, „während der blosse Interessengesichtspunkt nichts Zündendes hat"; und Smith huldigt demselben versöhnlichen Zuge, wenn er neben den selbstsüchtigen Trieben und Interessen immanente Mitgefühle statuiert, aus denen er dann die moralischen, sog. Sympathiegefühle ableitet. Um ein gesamtes Sozialbild, das als ein aristokratisch-demokratisches gedacht werden darf, zu erhalten, entwickelt er eine Natursoziologie, bezw. eine Theorie der Interessen (im Buche „Vom Nationalreichtum") und eine soziale Sittenlehre („Theorie der sittlichen Gefühle"). Es unterliegt keinem Zweifel, Ferguson und Smith feiern noch den Bürger mit der Doppelpflicht, der in seiner Wendung nach rückwärts, in der Richtung gegen das ancien régime, demokratisch gesinnt ist, während er im eigenen Kreise seiner Betätigung sich und anderen einprägt, dass das Leben einen Dienst mit Leib und Seele des wohlorganisierten, eigenen Interesses bedeutet. Hier schimmert schon der Gedanke durch, dass die Hingabe an die Interessen

eine Ueberwindung der losen Instinkte und Triebe voraussetzt und so zur Erhebung über die Autoexploitation, über das eigene Subjekt, zur Sittlichkeit führt. Jeremias Bentham dagegen schenkt sein Ohr dem reinen, durchschnittlichen, aber durchaus „modernen“ Bürger, der nicht mehr der absoluten, unter dem Einfluss der mittelalterlichen Zunftordnung entstandenen und von dem angelsächsischen Christentum geweihten Berufsethik fröhnt und auch nicht von der alten Rechts- und Staatsordnung in seinem freiindustriellen Wirken beengt wird. Es ist kein demokratischer Bürger mehr, dem Bentham seine Ethik abgelesen hat, es ist beinahe der „gutmütige“, wohlwollende „Bourgeois“, dem man später die Spartugenden vor Augen hielt. Vom Utilitarismus Benthams bleibt nur zu sagen, was ich einmal in anderer Beziehung aussprach: er ist ein genialer Kodex des schlichtesten Bürgers, der je gelebt und je leben wird. Seine Moral ist einfach und einsilbig: Füge dem Mitmenschen und vor allem dir selbst kein Uebel zu, aus dem nicht das Leid überwiegende Lust resultiert; aber in keiner Weise sollst du auf Kosten deiner eigenen Person den anderen nützen. In erster Linie bewahre das eigene individuelle Interesse und nachher erst das der Mitmenschen, das soziale, dem du ja ohne weiteres, kraft deiner Erwerbsweise hinreichend dienst; als Folge davon wird sich schon allenthalben der höchste Wohlstand, was ja die Verwirklichung des „grössten Glücksprinzips“ bedeutet, einstellen. Sei klug, behalte immer dein Interesse im Auge, mehre deinen Reichtum, „mache Geld“, und der individuelle und soziale Eudämonismus, das Ziel des Daseins, wird dein Los; — und nun merke dir dies: Du verfährst dabei durchaus sittlich. Diene nur gewissenhaft den Sachen, deinem Geschäft, die göttlich-natürliche Harmonie des Ganzen, die hinter deinem Rücken steht, sorgt schon für dein Seelenheil; dein Ideal, die Leidlosigkeit und ständische Bequemlichkeit winkt dir zu. Der Utilitarismus in Sitte und dann auch im Staatsleben bereitete die zweite Phase der bürgerlich-aristokratischen Ethik und Moral vor. Der bis

zu Ende gehende Utilitarismus züchtete ein robustes Gewissen, die Rücksichtslosigkeit den Mitmenschen gegenüber des sachlichen Reichtums wegen. In der Seele des hantierenden Bürgers teilte sich eine Aktivitätsschicht ab, die sich allem, was in und ausser ihr vorkommt, überlegen weiss. Unter sozialem Gesichtspunkt gesehen, bildete sich aus dem Bürgertum eine Klasse heraus, die ihr Gefallen nicht lediglich im unmittelbar materiellen Nutzen findet, sondern sich in Macht und Glanz, in der Herrschaft und der Ueberlegenheit herrlich dünkte. Die Grossbourgeoisie wurde gezeugt und ihr folgte die Herrenmoral mit dem robusten, herrschaftlichen Gewissen auf dem Fusse. Der Ehrenkodex der alten, ritterlichen Aristokratie findet keine Anwendung mehr. Ich kann nichts dafür, dass gerade der grosse Hasser der Bourgeoisiemanieren, Friedrich Nietzsche, seine titanenhafte Sprache, sein Bestes dazu hergab, um das neue Kind unserer Kultur zu taufen. Gewiss, der Verehrer des Prometheus hatte mit seiner Herrenmoral etwas ganz anderes im Sinne. Allein, wie ich oben ausführte, es ging Nietzsche nicht besser, wie seinerzeit Rousseau. War es doch Nietzsche, der das harte Wort vom Leben geprägt hat: „Leben selbst — schrieb er, merkwürdigerweise in einem Kapitel, das die Ueberschrift trägt: „Was ist vornehm " — ist wesentliche Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens Ausbeutung" und glaubte so mit einem neuen Wort die Welt zu überraschen, die schon längst nach diesem Rezept mit ihrem Dasein ins reine kommt. Gewiss war Nietzsche noch eine andere Art der Vornehmheit geläufig, die zur inneren Askese, zum Heroismus des Ueberwinders führt. Es ist die Vornehmheit, die der Verantwortung des Schöpferischen und Ueberlegenen für eigenes und fremdes Leben spontan entspringt. Und an dieser edlen Rigorosität ist der Erhabene erkrankt und gestorben. Allein dieser heroische Sinn wird nur denen zu Teil, die die Kulturgesetze und Normen erschaffen, keines-

wegs denen, die jene in ihrem Leben verwirklichen. Die bürgerlich-aristokratische Lebensweise feiert ihren Triumph, und die Cäsarenträume der neu feudalisierten Gesellschaftsschichten in uns, in jedem Menschen, treten ihre Herrschaft an. Auch Erneste Renan mag als Beispiel der Verwirrung im Kulturbewusstsein dienen und mag dafür Rede stehen, wo die aristokratische Herrenmoral hinaus will. Auch für Renan, wie für Nietzsche besteht das höchste immanente Ziel der Geschichte wie der Natur in der Hervorbringung von Göttern, höheren Wesen, denen alle übrigen Wesen Dienste zu leisten haben, und nur in dieser Dienstleistung hat die „niederträchtige Demokratie“ ihr Glück zu finden. Ich bin heute bestrebt, mir nicht von denen, die sorgsam um die scharfe Umgrenzung der Begriffe wachen, den Vorwurf der Begriffsverschiebung zuzuziehen und will daher gleich den ethischen Gedanken der aristokratischen Aktivitätsform in seiner Reinheit wieder aufnehmen. Sein metaphysischer Inhalt wurde in neuer Zeit bereits durch den Kalvinismus entwickelt; sein Ziel bestand also im Begriff des Sich-auserwählt-Wissen. Die Berufstätigkeit und die ihr entspringende Macht galten als Zeichen der dem Menschen von der Gottheit zuteilgewordenen Gnade, sich höher und stärker denn die anderen zu fühlen. Das positive Denken von heute aber braucht keinen Gott mehr, um etwa die soziale Macht des Einzelnen in ihrer Ausschliesslichkeit zu rechtfertigen. Wer diese Macht besitzt ist eo ipso der vom Naturprozess Auserwählte, der Gute und Geschickte schlechthin, und stellt so das Beste dar, dessen die Welt in ihrem Entwicklungsgange fähig ist. Nun ist kein Hindernis mehr vorhanden, diese mit dem Einzelnen verwachsene Kulturwelt als Massstab ethischer Bewertung und moralischer Lebensweise zu erklären. Die Darwinistische Selektionstheorie ist daher der letzte Grund dieser Art aristokratischer Moral. Renan und Nietzsche bleiben jedoch dabei nicht stehen, denn sie wussten allzu gut, dass die Auserwählten in ihrer Isoliertheit noch keiner Moral bedürfen: fallen doch hier Können und Sollen zusam-

men. Deshalb nahm auch Nietzsche seine Zuflucht zum Pathos der Distanz, der sich aus den sozialen Verhältnissen der Starken und Schwachen ergab. Die Gestaltungsformen des sozialen Verkehrs haben den Inhalt des Menschenbewusstseins abzugeben. Dass dabei den Machtbesitzenden das Privilegium zusteht, die Gesetze des Guten und Schlimmen zu bestimmen, versteht sich von selbst. Denn nur dadurch verwirklicht der Mensch in seinen Verhältnissen dasselbe Gesetz, das die Natur auf ihrem Gebiete zum Siege erhebt. Der allgemeine Gedanke des liberalen Systems, wonach „Natur“ und Menschenverhältnisse miteinander in Einklang gebracht werden, kommt auch hier zur Aeusserung. — Die historischen Etappen dieser Gewissens-Linie sind hier durch Calvin, Malthus, Darwin charakterisiert. Von Darwin gelangt man auf dem Umwege der Kantischen Rigorosität und der Napoleonischen Revolutionstat zu Nietzsche wie zu Marx. Heisst es aber im Geiste Kants: sei vor allem hart und grausam gegen dir selbst, so lernten Marx und Nietzsche um: sei hart und grausam gegen die anderen, was oft grossen moralischen Mut erfordert. Die puritanische Moral Kants ist durch die revolutionär-demokratische Marx und die revolutionär-aristokratische Nietzsches ersetzt, die sich zurzeit in eine bürgerlich-aristokratische wandelt.

Allein es ändert sich die allgemeine Ansicht über das Leben der Natur und es wird unter den Machthabern die Zahl derer gering, die sich berufen fühlen, ihre sozialen Aeusserungsformen als Maximen und Kriterien der Moral hinzustellen. Um anderen Gesetze zu geben, muss man vor allem selbst nach Gesetzen leben wollen. Beansprucht man aber für sich einen äusserst freien Spielraum (nach einem solchen Ziel streben immer die feudalistischen und die deklassierten Volksschichten), so kann darnach bloss der Lebensgang der eigenen unbehinderten Energie zur ethischen Maxime erhoben werden. Dem strebte auch die allerneueste Phase der naturalistischen Moralgattung, die sogenannte energetische

Ethik zu. Als Vermittler der rationalistischen und energetischen Phase der naturalistischen Ethik darf man wohl Herbert Spencer gelten lassen. Spencer nahm der Naturauffassung jeden personifizierten Charakter weg und suchte im Zusammenhang damit auch den Menschen, den ja das soziale Gesetz erst zur ethischen Person macht, von allen dem impersonalistisch-biologischen Prozesse fremden Regeln zu befreien. Wollte man eine Analogie der daraus entspringenden Moral in der antiken Ethik suchen, so müsste man sie mit der Lehre Epikurs gleichsetzen, wie dass der reine rationalistische Utilitarismus eines Bentham in eine Linie mit der stoischen Ethik gestellt werden könnte. Während wir so in dem reinen Benthamiten den völlig optimistischen, mit Hilfe rationell-naturalistischer Regeln sich behauptenden, noch lebensfreudigen Bürger (in diesem einen Punkte sieht man seinen Unterschied vom Stoiker), der an die vollkommene Leidlosigkeit glaubt, kennen lernen, erkennen wir in dem modernen Bürger, dem der entäusserte Mechanismus des sozialen Lebens bereits über den Kopf gewachsen ist, der durch die Macht der Gesellschaftsverhältnisse und des aufkommenden Kulturgeistes hie und da nicht nur schiebt, sondern auch geschoben wird, der ferner hie und da sich schon gezwungen sieht, an die „Anpassung“ zu denken, um mittelst der bestmöglichen „Anpassung“ das „grösste Glück“ zu erreichen, den unbewussten Spencerianer. Ist doch nach der Lehre Spencers die Lust, dieser Gott der neubürgerlichen Welt, eine Schöpfung der Anpassung der in Energieäusserungen sich ergehenden Einzelnen und der Gesellschaft, d. h. der inneren Existenzformen an die äusseren Lebensbedingungen, eine Anpassung, die bei allen anderen gleichen Bedingungen vom Quantum der Energie abhängig bleibt, über das der Einzelne verfügt, die in stetem Fortschritt begriffen ist und einmal zur völligen Uebereinstimmung des Fühlens, Denkens und Wollens, d. h. der Energie des Individuums mit den äusseren natürlich-gesellschaftlichen Verhältnissen führen wird. Erst der höchste

Punkt der Entwicklung, wo das Maximum der Anpassung seinen Triumph feiern wird, wird auch das höchste Glück, die Leidlosigkeit, oder was nach Spencers Ausdruck dasselbe heisst, „das höchste Leben“ aufzeigen. Der so gedachte höchste Punkt des Lebens ist nun das Gute schlechthin, bedeutet höchste Befreiung von den Widersprüchen des Daseins und darf als moralische Maxime gelten, nach der sich Tun und Lassen zu richten haben. Spencer projiziert den alle tragischen Konflikte überwindenden Optimismus der liberalen Ethik in die Zukunft.

Die individuell-egoistische Grundlage des rationalistischen Utilitarismus tritt allmählich zurück; der impersonalistische Entwicklungsgang der menschlichen Energie hat nun die Verbindlichkeit des Sittlichen nachzuweisen. An Stelle der materiell fassbaren Glückseligkeit tritt das Ideal des höchst möglichen Gleichgewichts, dem die Leidlosigkeit, die Befreiung von jeder Art geschichtlich-konkreten Bestimmungen auf der Spur folgt. Das liberale System verfolgte immer das Ziel, die Produktiv- und Genusskräfte des Einzelnen nach Analogie des Naturlebens zu organisieren. Die Natur als der Oberbegriff alles Seins wird folgerichtig auch zum Kriterium des ethischen Verhaltens, des Pflichtbegriffs schlechthin erklärt. Als nun die anschaulich-rationalistische Naturphilosophie des XVIII. Jahrhunderts durch die biologisch-energetische der zweiten Hälfte des XIX. verdrängt wurde, und als auch die herrschaftlichen, vom neuen Gesellschaftsmechanismus geförderten Aeusserungen des Menschen in den Vordergrund traten, stand dem Kulturbedürfnis kein Hindernis mehr im Wege, das spontane Leben der Energie, d. h. das neu-entdeckte letzte Dasein des Lebensinhaltes zum Massstab des Sittlichen zu machen. Um so mehr war diese Möglichkeit geboten, als allenthalben der Schein erweckt wurde, der Tätigkeitstrieb stehe vor allem im Dienste seines eigenen Selbst und würde auch dann, wenn keine Ziele ihn ins Leben rufen würden, zur Aeusserung gelangen. Der Umstand, dass das Leben der

Gesellschaftsgruppen, die gar nicht mehr auf den Erwerb angewiesen sind, völlig in Aktivität aufgeht, hat diese letzte Tatsache des Daseins aufs neue bekräftigt. Die uneigennützige Selbsttätigkeit, das „Tun um des Tuns willen", die die erste Grundlage zum Streben nach Wohlstand und Macht abgibt, sei infolge dessen die eigentliche Basis des Ethischen. Was nicht im Widerspruch mit dieser letzten, immanenten und an sich vernünftigen Aeusserung der Aktivität steht, was zum so gedachten freien Leben des „ursprünglichen" Energievermögens führt — ist gut, erfreut sich der sittlichen Krone. Friedrich Paulsen verlieh dieser „energischen Ethik", deren Anhänger und Fürsprecher er ist, den etwas sonderbaren Namen „teleologischer Energismus", und mancher Zeitgenosse erblickte darin die letzte Weisheit aller Zeiten und aller Völker. Diese Art des immanent-teleologischen Tuns erklärte man als Substanz der Welt schlechthin (Ludwig Stein), so dass die entsprechende ethische Bewertung as Exponent des „Ding an sich", als Werkzeug Gottes selbst angesehen zu werden verdient.

Wie dem auch sei, im Interesse meines Themas habe ich festzustellen, dass die energetische Ethik die völlige Dekadenz der naturalistischen Moral bedeutet, ja ihr das Grundmerkmal aller Ethik, die bewusste Selbstbewertung und Beurteilung der menschlichen Aktivitätsäusserungen gänzlich fehlt. Soziologisch gesehen, gerät mit ihr das europäische Bürgertum ins Uferlose, kulturell Unbestimmte und Unbestimmbare und versetzt sich und die Umwelt jenseits der Kulturverfassung. Manche mögen darin den Ueberschuss an Kraft und Macht erblicken, der keiner Gesetzesorientierung mehr bedarf; ich dagegen sehe darin sowohl ein Zeichen der Kulturmüdigkeit, wie auch einen Zug zur wahrhaften aristokratischen Uneigennützigkeit, den Drang zum Irrationellen, „Zwecklosen" und einen soziologischen Beweis dafür, dass die herrschaftlich-aristokratischen Klassen in ihrer grösseren Masse sich völlig in der Welt befestigt zu haben glauben. Auf solcher Lebensgrundlage florieren nun in Fülle

allerhand launenhafte Aeusserungen, von der sinnlosen, bestialischen Rücksichtslosigkeit bis hinauf zu den altruistischen Anwandlungen. Altgriechisch-heidnische Bestrebungen werden wach, und in unserem „christlich-demokratischen" Zeitalter kommt „neben dem festen Rassenglauben jenes eigentümliche Ideal der Kalokagathie, der Einheit von Adel, Reichtum und Trefflichkeit" (J. Burckhardt) zur Geltung.

17. Jede Aeusserungsform des aristokratischen Herrschaftsprinzips durchläuft im Leben der Kultur einen bestimmten Kreis. Das liberale System, wie es von mir geschildert wird, scheint diese Aussage zu bestätigen. Der Entwicklungsgang der einzelnen Aeusserung gleicht aber in allen Stücken der Entwicklung des Prinzips selbst. Wollen wir also das Problem unserer Kultur, wie es zunächst vom aristokratischen Bildungsprinzip gefördert wird, überschauen, so genügt es daher, eine rein formelle Zusammenfassung der Laufbahn des Prinzips selbst zu geben.

Unter dem Gesichtspunkt der aristokratischen Lebensposition gestaltet sich der Kulturakt wie folgt: Der Einzelne weiss sich als mit usurpatorischen Trieben und Instinkten begabtes Subjekt, das nach Aneignung und Unterordnung fremder Kräfte und Mächte strebt; er zielt notwendigerweise auf eine fassliche Befriedigung seiner subjektiv-egoistischen Ansprüche hin, und will sich so am Ende bereichert, ja verdoppelt wissen. Der Besitz, ein Haben drängt sich ihm als nächstes Ziel auf. Ist er aber subjektiv nicht imstande, das Haben zu bewältigen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als ein Aequivalent für dasselbe zu suchen. Ehren- und Rechtstitel aller Art, Privilegien, Eigentum, Kapital und Geld machen allmählich den Inhalt dieser Aequivalente aus. Seinen Herrschafts- und Aneignungsansprüchen gegenüber sind natürlich alle aussenstehenden Dinge und Kräfte von prinzipiell gleichem Wert; sie unterscheiden sich nur quantitativ, zahlenmässig voneinander. Die quantitative Bewertung der menschlichen und natürlichen Erzeugnisse, ja des ge-

samten Weltinhaltes, wird folgerichtig zur ausschlaggebenden Verhaltungsform der aristokratisch gerichteten Daseinsposition. „Zahl, Wege und Mass“ treten in den Vordergrund. Diese wirken auf die Vorstellung und Anschauung des Subjekts zurück: der Mensch selbst weiss sich endlich in dieser Richtungssphäre des Lebens als ein quantitativ bestimmbares Etwas, als ein Atom schlechthin, das sich rationalistisch und utilitaristisch einzurichten trachtet. Es geht in ihm der Sinn auf, dass seine Freiheit in der Isolierung und Absonderung von den übrigen usurpatorisch gedachten Mächten bestehen und die Freiheit sich, nach der eigenen, immanenten Vorstellung, in der Bewältigung und Bewältigungsart fremder Kräfte, Mächte und Dinge äussern kann. Entsprechend diesen zwei innerlich notwendigen Freiheitsvorstellungen gestalten sich auch die sozialen Verhältnisse des aristokratischen Subjekts: innerhalb der Klasse der Gleichgestellten sind diese neutraler Natur; es bilden sich unter den Herrschenden gleichartige und gleichwertige Anstands- und Umgangsformen; jeder erscheint hier dem anderen als ein unabhängiges und sich genügendes Atom. Im Verhältnis zu den Beherrschten, zu den quantitativ minderwertigen Mitmenschen tritt dagegen ein positiv-aristokratisches Verhalten auf. Die Beherrschten hingegen verhalten sich dem aristokratischen Subjekt gegenüber negativ-aristokratisch, d. h. sklavisch. Allenthalben aber, sowohl im Verhältnis zu den Gleichgestellten wie zu den Untergeordneten herrscht notwendigerweise ein mittelbares, durch die quantitative Bewertungsart objektiviertes Verhalten. Das Haben und seine Formen und Forderungen, die sich allmählich in feste, greifbare Begriffe und Dinge kleiden, bis hinauf zum Geldbesitz, verdichten sich zur Idee, zum Seienden schlechthin. Der Besitz in Gestalt von Titeln und Dingen beginnt im Lebenskreise des aristokratischen Subjekts die Rolle des Seins, ja einer Gottheit zu spielen, auf die man sich stützen, zu der man sich hie und da pathetisch verhalten kann. Die Konservierung und Bewachung der so

zur Herrschaft befähigenden Güter wird zur idealistischen und „patriotischen" Tat. Das aristokratische variable Subjekt findet ein konstantes Aequivalent in dem zum Sein, zur Person schlechthin gewordenen Haben. Die Kategorie des Besitzes in Form von psychischem Einfluss-, Rechts- und Geldtitel, von Rente und Kapital bemächtigt sich des Subjekts. Die variable Daseinsform transformiert sich in eine konstant-objektive. Der Wille zu Besitz und Macht des aristokratischen Subjekts sieht sich auf einmal einer Macht, die er als Schicksalsmacht zu erfassen beginnt, gegenübergestellt. Das „Schicksal" schickt sich an, die Willensaktion zu beschränken; es beginnt ein tragischer Zweikampf zwischen dem Subjekt und dem Schicksal, der dann ins Innere des Menschen verlegt wird. Der Einzelne flüchtet sich in die rein naturalistisch-subjektive Sphäre seines Selbst, aber hier kämpfen schon die differenzierten und grossgezogenen Triebe und Instinkte miteinander. Es ist jedoch, dem Prinzipe treu bleibend, noch ein Ausweg: der Einzelne greift zur Urform seiner Lebensart, zum naturalistischen Mythos, wo der Kampf der Naturgewalten als ewiges Spiel der Welt empfunden wird. Die Forderungen des Mythos und die des Schicksals (der objektiven Macht) umschlingen jetzt das aristokratische Subjekt. Dasselbe sucht nun der Schicksalsmacht auszuweichen, indem es sich wieder dem Spiel der Kräfte, dem Willen zur Macht anvertraut. Die Herrschaft der ursprünglichen, usurpatorischen, jeder weitsichtigen Rationalität entkleideten Instinkte bemächtigt sich seiner. Der Subjektivismus gelangt wieder zu Macht und Ansehen. Auf staatspolitischem Gebiet ist dieser Prozess also zu denken: Der Hang zur Oligarchie und Tyrannei verdrängt das Streben nach dem von einem Gotte eingesetzten und befestigten Monarchismus; im privatrechtlichen Leben von heute z. B. sucht sich der wiedererstandene aristokratische Subjektivismus feudaler, kriegerisch-ritterlicher Formen zu bemächtigen, im ethischen Verhalten möchte er dem „Energismus" zum Siege verhelfen. —

So läuft die aristokratisch-naturalistische Kulturart vom Subjektivismus über Rationalismus, Objektivismus und Konservatismus wieder zum Subjektivismus, wenn auch in neugearteter Form, zurück. Die mittlere oder klassische Phase seiner Laufbahn charakterisiert sich vornehmlich durch den Glauben an die Harmonie zwischen dem Subjekt und dem Haben, zwischen dem Einzelwillen und dem Schicksal; hier herrscht noch der Traum, man könne die gesamten Beziehungen aller Menschen zueinander in panaristokratische umwandeln. Auf dem ursprünglichen Recht auf den Angriff sollen diese aufgebaut werden. Nun schlägt vor allem das „Haben", als grundsätzliches Mittel der Herrschaft, die erste Bresche in das Herz dieses Grundrechts, indem es die freie Initiative des aristokratischen Subjekts lahm zu legen sucht. Die Objektivität selbst, von der das aristokratische Subjekt absorbiert wird, zerfällt in eine Mannigfaltigkeit von Mächten, wie Standes-, Klassen- und Stammesmächte, Mechanismus des sozial-wirtschaftlichen Lebens und Titel und Kapital aller Art. Die zu sozialen Mächten verdichtete und verdinglichte Quantität gewinnt die Oberhand über die Variabilität des nach Macht und Aneignung trachtenden Subjekts. Der Einzelne legt diesen entäusserten sozialen Mächten religiöse Eigenschaften bei. Und so sehen wir auf der ganzen Linie der naturalistisch-aristokratischen Lebensposition, von ihren ersten Phasen, die weit zurück in der Geschichte liegen, bis auf heute sich einen Fetischismus von Mächten und Dingen entwickeln. Der Mensch betet in dieser Sphäre des Kulturaktes lauter Idole an, die sich in ihrer theoretischen Reinheit als quantitativ-rationalistische Bewertungsformen herausstellen. In ein Nichts droht so das Dasein der naturalistisch-aristokratischen Art zu zerfallen. Den höchsten Ausdruck findet der Objektivismus dieses Bildungsprinzips in dem durchaus unpersönlichen, mit „aristokratischen" Eigenschaften begabten Gelde. Eine Kulturart aber, die zu ihrer Grundlage, zu ihrem „Gott' ein quantitativ-formelles, jeder spontanen Schöpfung und Fülle ent-

behrendes Sein hat — mit einer solchen Kultur ist es schlecht bestellt. Eine solche Kulturgattung fusst auf radikaler Entmenschlichung, und insonderheit auf der grossen Lebensleere, die sie nur zu vertuschen, aber nicht zu vernichten, weil nicht zu ersetzen vermag. Da hilft keine Isolierung, kein „Pathos der Distanz", da helfen keine feudalen Tugenden, keine Idole, kein — Geld. Auch in den sonstigen Verhältnissen der Menschen zueinander vermag das aristokratisch-naturalistische Prinzip des Kulturaktes keine kontinuierliche, mit Schöpfungspotenzen geladene sozial-geistige Wirklichkeit hervorzubringen. Denn der Wille zur Macht, Herrschaft, Ausbeutung und Aneignung, sowie die sozialen Mittel des Verkehrs, als Besitz, Kapital, Titel und Geld schaffen lauter mittelbare Verhaltungsformen, die eher die schöpferische Intimität ersticken als fördern, die die Menschen einander und sich selbst eher entfremden, als diese verbinden und befruchten. Im Leben wirken aber noch anderartige Kräfte. Offenbar stammen sie nicht vom aristokratisch-naturalistischen Prinzip her. Das letztere ist ja nicht imstande, mit eigenen Mitteln den Kulturakt zu erschöpfen und zu erfüllen. Wo aber die aristokratische Lebensposition in ihrer Isoliertheit auftritt, dort schafft sie sich zum Zwecke der Bioontologie als Aequivalent für die übrigen Daseinsprinzipien Illusionen und Idole. So fehlt ihr das demokratisch-idealistische Prinzip, das sich in dem Willen zum Dasein, zum persönlichen Sein schlechthin kund tut; das uneigennützige Streben nach Ueberwindung und Umwälzung, das durch die revolutionäre Lebensrichtung gefördert wird, geht ihr auch ab, und vor allem vermag sie nicht die Realität und das Bewusstsein der einheitlichen Totalität des Kulturaktes aus sich heraus zu bilden; sie steht nämlich im völligen Antagonismus zum theo-, resp. soziokratischen Lebensprinzip, das erst alle übrigen versöhnt und befriedigt. Vermag die aristokratisch-naturalistische Lebensposition allein aus sich heraus das gesamte Kulturbild nicht hervorzubringen, so führt das, was sie mit eigenen Mit-

teln schafft, zu einem inneren Antagonismus und im besten Falle zur Unterordnung des Menschen unter die Macht von Idolen, und letzten Endes zur Stagnation. Gelingt es ihr, sich aus den „konservativen", stabilen Formen zu befreien, so gerät sie in die Macht des sich aufzehrenden und zerstörenden Subjektivismus.

Was ich über den allgemeinen Entwicklungsgang der aristokratisch-naturalistischen Lebensposition ausführte, passt vollkommen auf die Kulturrichtung, die oben als die liberal-bürgerliche oder panaristokratische dargestellt wurde. Auch das liberal-industrielle Bürgertum, das seiner immanenten Lebensmethode nach als Fortentwicklung und Erweiterung der alten Aristokratien angesehen werden darf, beginnt mit der Statuierung des Rechts auf den Angriff, auf die Freiheit zur Aneignung und Herrschaft und endigt mit Selbstbeschränkung; die heraufbeschworenen sozial-dinglichen Mächte und Güter suchen der bürgerlich-aristokratischen Persönlichkeit ein Ende zu bereiten; auch ihrer wirtschaftlich-sozialen Initiative werden Schranken gesetzt. Die panaristokratische Idee, isoliert von den anderen Prinzipien des Kulturaktes, verwandelt sich in ein Phantom. Denn nicht nur die Dinge werden verwertet und bewertet, sondern die Mehrzahl der Gesellschaftsglieder müssen als Menschen entwertet werden, um als Werkzeuge dienen zu können. Die Panaristokratie, die an sich eine der wesentlichen und unentbehrlichen Bildungsrichtungen des Kulturaktes darstellt, geht in eine Klassenaristokratie über. Und diese Klassenaristokratie macht auf ihrer Lebensbahn all die Etappen durch, die wir am Entwicklungsgang des aristokratisch-naturalistischen Prinzips überhaupt festgestellt haben. Auch sie strebte zur sozial-menschlichen Harmonie, zur Unabhängigkeit und Sicherheit, und endigte mit — Disharmonie, Abhängigkeit von Dingen und Idolen und mit der allgemeinen inneren und sozialen Unsicherheit und — Leere. Auch sie wollte die Verhältnisse bereichern und das Leben als solches mit unerschöpflichen Werten erfüllen, — und en-

digte mit — geistiger Entleerung, Materialisierung und Rationalisierung. Der Pflichtenkreis der neuen Aristokratie wurde immer enger, die Welt um sie, in ihrer Vorstellung, und endlich der Einzelne in ihr verwandelte sich in eine zahlenmässige Grösse, in eine geistige Null. Man höre nun, was einer der ersten Apologeten der bürgerlich-aristokratischen Lebensart, Ad. Ferguson, über den Kulturinhalt derselben sagt: „Handel und Gewerbe mögen fortfahren zu gedeihen, aber sie gewinnen einen Vorrang nur auf Kosten anderer Bestrebungen. Das Verlangen nach Gewinn erstickt die Liebe zur Vollkommenheit. Der Eigennutz ernüchtert die Einbildungskraft und verhärtet das Gemüt, treibt das Talent und selbst den Ehrgeiz hinter das Rechenpult und in die Werkstatt." Während die Berufsteilung eine „Vervollkommenheit der Geschicklichkeit" zur Folge hat, führt sie doch am Ende und in ihren äussersten Folgen dazu, „die Bande der Gesellschaft zu zerreissen, leere Formen und Regeln der Kunstfertigkeit an Stelle der Genialität zu setzen". Man gehe weiter und verfolge, wie die vorwiegende Herrschaft des teilenden und Antagonismus schaffenden aristokratischen Kulturprinzips die Geselligkeitsgefühle und Wollungen auslöst und wie unter seinem Einfluss die ursprünglichen, sogenannten organischen Vereinigungsarten, wie Mutterliebe, Verwandtschafts- und Heimatsgefühle abgeschwächt werden. Die Mode, die Praxis und die niederträchtigen Forderungen des Tages setzen die Menschen selbst, die eher genial begabt als talentiert veranlagt sind, zu talentierten, technisch-kombinierenden und spekulierenden Wesen herab, wodurch diese auch des ursprünglichen Blickes für das Ganze der Welt, für das Wesentliche und auch der grossen Lebensinspiration, die die Theologen Offenbarungen nennen, verlustig gehen. Das fragmentarische Handeln und Denken bemächtigt sich der Einzelnen, an Stelle der freischöpferischen, geistigen Verkehrsverhältnisse tritt der rationalistische, mittelbar von Utilitarismus durchdrungene Verkehr und die allgemeine Sicherheit und Lebendigkeit ent-

behrende Irreligiosität krönt das Leben, das allein von der aristokratischen Willensrichtung gefördert und begünstigt wird. Offenkundig haben wir es hier mit einer Ansteckung und Vergiftung der Substanz des Kulturaktes durch die Hegemonie des Herrschaftsprinzips zu tun. Die Wirklichkeit selbst, die durch die aristkratische Position ins Leben gerufen wird, ist erkrankt. Und man beginnt zu verstehen, wie es kommen konnte, dass im Laufe der sogenannten christlichen Jahrhunderte der aristokratische Wille zur Beherrschung und Aneignung, das Uebergeordnetsein und Werden, das Naturleben schlechthin zum radikal bösen Prinzip des Daseins erklärt werden musste.

Die gesamte aristokratische Lebenswurzel und Richtung in Frage gestellt zu haben, ist das Verdienst des demokratischen Geltungsprinzips und seiner Ideologie, des Christentums, das dem Streben nach Ueber- und Unterordnung und der Hetoronomie des Willens die jede Ausbeutung ausschliessende Nebenordnung der Menschen und somit die Autonomie des Willens gegenübergestellt hat.

Vom demokratischen Geltungsprinzip

1. Zu den Erscheinungen unserer Zeit, die allzu häufig missverstanden werden, gehört wohl die demokratische Lebensart. Die Schuld daran tragen die Politiker und Staatstheoretiker. Da das Bereich des politischen Lebens keine absolut-demokratische Regierungsart aufzuweisen vermag, so pflegt man die demokratische Gestaltung als eine Abart der aristokratischen hinzustellen: eine Regierungsart, „bei welcher die herrschende Klasse einen verhältnismässig grossen Teil des ganzen Volkes ausmacht" („Die volkstümliche Regierung" von Sir Henry Sumner Maine), oder, was noch unbestimmter scheint, der „Gedanke der Volkssouveränität" (Jul. Hatschek und and.) soll das Wesen des Demokratischen ausmachen. Der Gedanke aber, dass der demokratischen Aeusserung ein besonderes Kulturprinzip, das alle Beziehungen der Menschen auf eigene Art zu erfassen und darzustellen vermochte, zugrunde liegt, dämmerte nur in wenigen Köpfen auf. Um zu der grundsätzlich verschiedenen Willensrichtung, von der der Demokratismus beherrscht wird, zu gelangen, muss man vor allen Dingen von der zurzeit herrschenden aristokratischen privat- und staatsrechtlichen Praxis absehen und den Blick auf die Beurteilung des Lebens, wie diese allenthalben von dem Volke naiv und unmittelbar geübt wird, richten. Man muss in das Dorf gehen, sich den engen Gemeinwesen und Geselligkeitskreisen zuwenden, wo die Unterschiede und Herrschaftsverhältnisse unter den Menschen sehr gering sind und ihren Ursprung mehr den natürlichen Beschaffenheiten verdanken. Hier fällt zunächst eine unmittelbare, rein qualitative Wertschätzung der Mitmenschen ins Auge. Dem Mitmenschen als solchem, und nicht seinen Gütern und Handlungen, gilt da zunächst die Bewertung. In dem nai-

ven Stadium des Zusammenlebens werden allerdings die natürlichen Beschaffenheiten zum eigentlichen Wesen des Einzelnen gerechnet. Aber immerhin ist es das Wesen, das Ganze des Menschen, das hier beurteilt wird. Ueber alle Unterschiede der Individuen gibt sich der Gedanke von der Gleichheit aller als Menschenwesen kund. Und wie die Wertung des Mitmenschen, so auch die seiner Handlungen und Erzeugnisse. Das Interesse geht vornehmlich auf das Eigenartig-Menschliche im Schaffen und Erschaffenen. Aus dem Tun schaut noch immer der Mensch heraus, die Eigenschaft, das unentäusserte „Attribut" tritt in den Vordergrund. In der Sprache der Nationalökonomen würde ich sagen: in diesem engen, homogenen Gemeinwesen geht der Gebrauchswert vor dem Tauschwert, wird die qualitative Bewertungsart der rein quantitativen und daher entmenschlichten vorgezogen. Du und ich, beide tragen wir das Antlitz des Menschen, und was wir tun und vollbringen, ist noch menschlich, zeugt von Menschenart und ist daher unersetzbar, gilt ohne Rücksicht auf irgendwelche fremde Mächte. Und wir alle, alle Glieder des Volkes, des „Demos" stellen solche unersetzbare, souveräne Seins-Zentren dar, die schon kraft ihrer Verwandtschaft und Aehnlichkeit nicht zu toten, „natürlichen" Dingen, zu den „Modi" herabgesetzt werden können. Jeder verschafft sich da zum Teil durch das eigene Daseinsvermögen, ohne zur Aneignung fremder Menschenkräfte zu greifen, Geltung und Bestand. Gewiss machen sich hier Unterschiede in den individuellen Aeusserungen, in der Art des Auftretens bemerkbar, aber diese führen nicht zum Eingriff in fremde Lebenssphären. Vielmehr wissen sich da die Menschen zu- und nebengeordnet, und das Bild einer Mosaik, wo alle Teile miteinander harmonieren, ist imstande, die Vorstellung von dem rein demokratischen Gemeinwesen zu erwecken.

Diese Art des gegenseitigen Verhaltens der Menschen deutet auf eine besondere Willensrichtung hin, die ich, in ihrer Anwendung auf das gesamte Leben, als das demokratische

Geltungsprinzip zu bezeichnen mich berechtigt sehe. Zur Annahme eines solchen Bildungsprinzips führt denn auch die Betrachtung der aristokratischen Herrschaftsart. Man denke nur daran, was die letztere nicht auszurichten und zu erklären vermag. So weist der auf Ueberordnung gerichtete Herrschaftswille den Mangel an Talent auf, ein Vermögen prinzipiell individueller, „attributativer" Natur zu statuieren, geschweige denn zu befestigen. Lediglich der aristokratische Wille als solcher, die Herrschafts-Position des Menschen bietet eine Macht *sui generis*, erfreut sich einer selbständigen Stellung im Daseinsakt. Ihr Träger, wie ihre Aeusserung aber geht in lauter wandelbare Machtaktionen auf, ist ein fortwährendes Aneignen von Dingen und Dinglichem, ist ein Verfahren nach der Art der Natur. Und die „Natur" des Menschen selbst, die solche Aktionen vollzieht, kann auch nicht anders als eine „unpersönliche" und daher nur als „subjektive" Reaktionsweise gedacht werden. Ins Menschliche, Kulturelle übertragen bedeutet der aristokratische Herrschaftswille eine Umschaffung von Subjektivem durch ein Subjekt. Das personenartige, punktuelle, Ruhe und Beharren erzeugende Leben bleibt ihm wesentlich fremd. Der Kulturakt bedarf vielmehr zu seiner Existenz ausser der Besonderheiten hervorbringenden herrschaftlichen Willensrichtung des demokratischen Willenss, der eine Neben- und Zuordnung der Dinge und Menschen zustande bringt und so die Daseins-Zentren, die menschlichen Wesen schlechthin, die einfach sind und durch sich selbst Geltung erhalten, erzeugt. Der Wille zu sich als zu einem selbständigen, souveränen Glied des Ganzen, der Wille zu sich als zur absolutseienden Qualität (Quale), der Wille zur eigenen Autonomie innerhalb eines Volkes, eines Kreises oder einer Kultur und weiterhin einer Welt macht daher den Gehalt einer eigenartigen Position des Menschen, seiner demokratischen Position aus.

2. Die Beziehungen beider Willensrichtungen, der aristokratischen und der demokratischen aber, die als ein Verhält-

nis der Unterordnung zur Nebenordnung, der quantitativen zur qualitativen, der modalen zur attributativen Beurteilung, der Heteronomie des Willens zur Autonomie, der Assimilationsfähigkeit zum Beharren erscheint, gestaltet sich nach Analogie der Logik zu einem Verhältnis des Subjekts zum Prädikat und umgekehrt. Das Prädikat sagt immer aus, welche Qualitäten dem Subjekt angegliedert sind und das Subjekt bedeutet die Reaktion und Quantität von Kräften und Energien, die ausreichen, um das Prädikat, in diesem Falle die Qualität und Autonomie, zu erhalten und zu tragen. Beide, das Subjekt, sowie das Objekt, der aristokratische, wie der Personen bildende demokratische Wille müssen ins Werk gesetzt werden, sollen wir, um im Bilde zu bleiben, einen sinnvollen und lebensfähigen Satz erhalten. Das Subjekt bekundet: so und so viel will ich besitzen, mir aneignen; das Prädikat stellt dar: nur das Vermögen dieser Art, bloss ein Sein von dieser bestimmten Qualität kann in Besitz genommen werden. Im gegengesentzten Falle wird das Haben der Qualität verlustig gehen, wird, mit einem Worte, das Sein schlechthin aufhören.

Dieser Tatbestand schliesst freilich gar nicht die Möglichkeit aus, dass, was heute seine Lebensrolle als grundsätzliches Attribut im Rahmen des actus vivus spielt, morgen als Motiv zur Erreichung subjektiv-herrschaftlicher Zwecke auftritt. Ich kann z. B. das ethische Würde-Vermögen zur Erreichung äusserst „aristokratischer“ Interessen, Zwecke, missbrauchen. Aber in solchem Falle wird ja das objektiv-geistige attributive Moment seiner personenartigen Autonomie beraubt, es wird in das Reich der „natürlichen“ Lebenstriebe und Motive übergeführt, und für die dauerhafte Existenz des allgemeinen Lebensaktes muss sich mit logischer Evidenz ein neuer autonomer Seins-Inhalt herausbilden. Es können aber auch beliebige, abstrakt gedachte Potenzen und Eigenschaften der Natürlichkeit ihrer subjektiv-usurpatorischen Lebensmethode beraubt und ins attributative Sein erhoben werden. Die Geschichte der Weltan-

schauung, die ja nichts anderes ist, als eine deskreptive Komposition des Lebensaktes der Welt, bietet reichlich Belege für beiderlei Verfahrungsweisen dar.

Dass die aristokratischen und demokratischen Daseinsrichtungen den gesamten Kulturakt noch lange nicht erschöpfen, dass das Urteil, das den Willensorganismus der Kultur auszudrücken vermochte, hier noch Lücken aufweist, versteht sich von selbst. So fehlt noch das Bindeglied, die Copula, die der Spannung und Vermählung beider zugrunde liegt, es fehlt der revolutionäre, umwälzende Wille, und auch geht dem Kulturuurteil die Ganzheit, die Substanz ab, innerhalb deren sich die Bildung des Kultursatzes abspielt: die Realität des Totalen, der Gemeinschaftswille muss noch hinzukommen, hinzugedacht werden.

Ich bestehe hier nicht darauf, dass der Kulturakt in allen Stücken einem metaphysisch, durch die Totalität fundierten Urteil gleicht. Nur die Unersetzbarkeit des demokratischen Willens zur Autonomie durch den aristokratischen Herrschaftswillen und die Unentbehrlichkeit beider will ich betont wissen. Ein Blick auf die Lebensmethoden in unseren Gesellschaften soll nur eindringlicher diesen Gedanken zum Bewusstsein bringen. — Jedem ist die Richtung des Innen- und Aussenlebens bei den aristokratisch bevorzugten Klassen von heute im Gedächtnis. Ihre spezifischen Verhaltungsformen lassen keine rein geistige, qualitative Beurteilung des Mitmenschen und des eigenen Selbst aufkommen. In ihrem Denken neigt notgedrungen die Aristokratie des beweglichen Besitzes zum Relativismus; in Recht und Moral zeigt sie sich nur dann bereit, absolute Gebote anzuerkennen, wenn dieselben auf den Schutz ihrer Angriffsfreiheit gerichtet sind. Der einzige Beharrungszustand, dem diese aus den Trieben der eigenen Position zustrebt, äussert sich in der Verdinglichung der Kultur, in der Anerkennung der Modi als letzter Realitäten des Lebens. Das demokratische Zusammenleben von Menschen ist dagegen schon an sich geistiger Natur. Und diese qualitative Art der gegenseitigen

Beurteilung lässt sich von den primitiven Stufen des Daseins bis hinauf zum Leben der Menschen im Staate und durch religiös-moralische Erwägungen verfolgen.

Man achte vor allen Dingen auf das demokratische Sozialbild. Sein Schwerpunkt liegt in einer gewissen Gleichförmigkeit der Lebenslage der Einzelnen, in einem Zustande, der keine weitgehende, soziale, technische und intellektuelle Arbeitsteilung zulässt. Jedes Mitglied der demokratischen Volksschicht ist schon kraft seiner Erwerbsweise in der Befriedigung seiner Bedürfnisse unabhängig und dasselbe ist auch in sehr geringem Masse auf die Aneignung von fremder Arbeit, fremden Kräften angewiesen. Sein Ziel ergibt sich aus seiner Lebenslage: so strebt es darnach, seine enge Umwelt in der Form von Wirtschaft, Familie, Dorf- resp. Stadtgemeinschaft zu beherrschen und in einen harmonischen Ausgleich zu bringen. Sein unmittelbares Dasein ist mit dem seiner Sippschaft so intim verknüpft, dass jede usurpatorische Lebensregung vor allem ihn selbst treffen könnte. Unwillkürlicherweise ist das Bewusstsein des ursprünglichen, „reinen" demokratischen Gesellschaftsgliedes auf die, wenn auch beschränkte Fülle und Ganzheit seines Selbst und seiner Umwelt gewendet, es richtet sich auf ein seiendes, in Harmonie verharrendes Einheitsdasein. Die Kleinbauern und Handwerker oder die handwerksmässig den Handel Treibenden und auch die Wissenschaftler stellen daher zu allen Zeiten das natürliche Kontingent der Demokratie dar. In rein politisch-staatlicher Beziehung neigen begreiflicherweise die kleinen Gemeinwesen und Nationen, worauf bereits Ad. Ferguson aufmerksam machte, zur demokratischen, undifferenzierten Verfassungs- und Regierungsform. Es ergibt sich von selbst, dass das durchgängige Verhalten der demokratischen Glieder zueinander, was später auf alle Welt übertragen wird, ein rein qualitatives und attributatives ist. Die Stabilität der Eigenschaften bei den Mitmenschen lässt den „Demokraten" immer auf die Person als solche und nicht auf ihre Machtbefugnisse und ihren Besitz zurück-

blicken. Es wird so nach den rein individuellen Eigenschaften der Person gefragt. Die rein qualitative oder attributative Bewertung bemächtigt sich nicht nur aller Verkehrsverhältnisse, sondern beherrscht auch das Denken. Das Denken tauft die stabile Seinsgrundlage der Demokratie in ein rationalistisches oder ethisches Apriori. Der Mensch als solcher, und nicht wie in den Aristokratien, seine Macht und Besitz, hat hier Geltung. Der demokratische Wille ist der Wille zur Geltung quand même, bedeutet das Geltungsprinzip im Leben der Menschen. —

Der demokratische Menschenbegriff hat so eine Geschichte hinter sich. In der Kindheit nannte der Einzelne seine stabilen Natureigenschaften sein Wesen. Mit der Zeit wandelten sich die individuellen Eigenschaften in unentäusserliche Attribute des Gemeinwesens, des Volkes, Gottes selbst um. Er wusste sich als Ebenbild Gottes. Dieser zweiten Phase folgte in unserem Zeitalter eine neue, dritte auf der Spur. Die Idee der selbständigen Einheit, der blosse Gedanke eines Vernunftwesens (rationalistischer Menschenbegriff) oder die Tätigkeit und Macht des Einzelnen, vermittels des ethischen Verhaltens, kraft eines ethischen Apriori eine Mannigfaltigkeit von selbständigen, nebengeordneten sittlichen Wesen zu statuieren (der ethische Menschenbegriff), schicken sich an, die Vorstellung von dem demokratischen Menschen aufs neue zu begründen. In der Sprache des christlichen Mythos bedeutet es so viel wie die Anschauung: Wir alle sind Kinder Gottes. Dass dieses demokratische Wesen auch eine besondere, entsprechende Geistesrichtung hervorbringt, ist verständlich. Die Neigung zur Aufstellung von bindenden Wahrheiten, zur Schaffung fester Lebensregel und sittlicher

Traditionen scheint eine natürliche Mitgift der demokratischen Daseinsbildung zu sein. Wie die aristokratischen Anschauungen in Naturalismus, die revolutionären in Dynamismus, so mündet die demokratische Auffassung des Lebens und der Welt in Idealismus ein, wodurch die bekannte Ansicht, als ob das idealistische Werten und Denken ein Erzeugnis der aristokratischen Lebensart der bevorzugten Klassen wäre, ernstlich in Frage gestellt wird. Freilich müsste das in den Tiefen der Demokratien geborene Geltungsprinzip im Keimzustande verbleiben, solange es sich keine denkende Schicht herausgebildet hat, die es mit der Gegenüberstellung der aristokratischen und demokratischen Vorstellungsrichtungen zu tun hat und beide bisweilen zu einem einheitlichen Weltbilde zu vereinigen sucht. Allein ihrer grundsätzlichen Willensrichtung nach vermochte die Aristokratie keine Vorstellung vom attributativen Denken, von der Idee, geschweige denn vom Apriori zu fassen. Ihr Reich ist von dieser Welt, sie kennt bloss Modi, Dinge und verdinglichende Prozesse.

So viel erfährt man über den Charakter des Demokratischen, wenn die allgemeine Soziologie der Weltanschauungen zu Rate gezogen wird. Es ist aber meine Aufgabe, die Formen, die das demokratische Geltungsprinzip in unserm Zeitalter sich aneignete, kennen zu lernen. Denn bei solcher Betrachtung ist auch die Möglichkeit geboten, den moralischen, politischen und überhaupt den sozialen Aeusserungen dieses Kulturprinzips auf den Grund zu gehen.

3. Man werfe einen allgemeinen Blick auf die sozialen Kämpfe der produzierenden, ländlichen Massen an der Wende der neu-europäischen Gesellschaft, die sich durch freie Vertragsabmachungen und durch tätiges, in Arbeit aufgehendes Leben aller Gesellschaftsglieder auszeichnet. Wie suchte sich das demokratische Geltungsprinzip in der vertragsmässigen Arbeitsgesellschaft durchzusetzen und zu behaupten?

In der Leibeigenschaft der produzierenden Bauernschaft

wurde die Methode, für fremde Kosten zu arbeiten, ad oculos eingeimpft. Auch die quantitative Bewertung der Dienstleistungen ist zugleich gross gezogen worden. Die Diener der katholischen Kirche ergänzten das Bild, indem sie oft die Sünden und Tugenden der Gemeinde in wirtschaftliche Gaben und Dienstleistungen einzutauschen gestatteten. Das konkrete Leben der Einzelnen wurde kraft der quantitativen Bewertung von Gott, von dem Ganzen des Daseins losgerissen. Die aristokratisch-feudale Hierarchie erhielt dadurch eine innere Stütze. Zwischen Gott und die Erdenkinder schob sich die an die Dinge gebundene Macht, die Quantität schlechthin, ein, die von den Kirchendienern gehandhabt wurde. Und so erscheint dem Prinzip nach die mittelalterliche, geistlich-feudale Gesellschaftskultur in sozial-rechtlicher Beziehung als Vorläuferin der modernen bürgerlichen Aristokratie.

Das Wachstum der Ansprüche der zwei innerlich-seelisch und äusserlich-sozial regierenden Stände des Mittelalters auf einer Seite, und die Entfaltung des Bedürfnisvermögens im produzierenden Volke auf der andern, führte zu einem offenen Kampf der Demokratie gegen die Aristokratie. Dieser Kampf konnte seitens der Demokratie begreiflicherweise nur mit Hilfe der qualitativen Bewertung des Geltungsprinzips geführt werden. Die Bauernkriege und die Kirchenkriege, die soziale Revolution der feudalen Ordnung und die gegen den Katholizismus gerichtete Reformation lebte und strebte im Namen der geistigen Ideale des Urchristentums, beide erhofften von der qualitativen Bewertung der Menschenverhältnisse ihren Sieg. Der Kampf der Bauernbewegung und der der reformatorischen Bestrebungen vor Luther erscheint so als eine Auseinandersetzung der qualitativen und quantitativen Lebensprinzipien, und, sozial-greifbar ausgedrückt, als ein Kampf der Demokratie gegen fortschrittliche und reaktionäre aristokratische Elemente. Die Demokratie berief sich in ihren Forderungen und Rechten letzten Endes auf die Lebensinteressen des menschlichen

Individuums, die Seele als solche, und zog in den Krieg gegen ein Individuum, das als Inkarnation von Machtbefugnissen und Herrschaftstiteln galt.

Die Bauern- und Reformationsbewegung, — beide unterlagen. Die Bauernbefreiung vollzog sich später auf der neuen Grundlage der absolutistisch-bürgerlichen und kapitalistischen Zivilisation, und der Sieg der Reformation beschränkte sich zunächst auf die innere, ausser soziale Sphäre des Lebens. Denn was die direkte Befruchtung der wirtschaftlichen Tätigkeit und der sozialen Bürgeraktivität durch den Kalvinismus, Puritanismus betrifft, so haben wir es hier im Grunde mit der Einwirkung und Fortpflanzung eines restaurierten Katholizismus zu tun. Was ist denn der Kalvinismus anderes, als ein individualisierter Katholizismus! Jeder empfängt hier, im Protestantismus, die Gnade Gottes unmittelbar, ohne der Hilfe des altmodischen Zwischensystems zu bedürfen. Für das wirklich neue, geistig-qualitative und autonome reformatorische Moment schien nur ein Rettungsweg offen geblieben zu sein: dasselbe musste sich von dem heiss gewordenen Boden der profanen sozialen Kämpfe zurückziehen, um den Versuch zu wagen, ein „Reich Gottes" im Innern des Einzelnen aufzupflanzen. Dieser Möglichkeit nun hat Martin Luther Wirklichkeit zu verschaffen gesucht.

4. Wir sind an der Stätte angelangt, wo das neu-europäische, persönliche Gewissen geboren ist, das neben dem neu-aristokratischen Individualismus nach Selbsterhaltung strebt. Wir nähern uns also dem typischen geistigen Fundament der europäischen Kultur von heute. — Dass durch die ursprüngliche soziale Passivität des geschichtlichen Protestantismus beiden Aristokratien, sowohl der alt-feudalen, wie der neu-bürgerlichen, im Gegensatz zur Demokratie gedient ist, braucht kaum betont zu werden. Es wäre aber ungerecht, dem Urheber des protestantischen Gedankens daraus einen Vorwurf machen zu wollen. Luther weiss nichts von dem Verrat, den er einst an der, sein Kulturwerk begünstigenden

demokratischen Bewegung tatsächlich begangen haben soll. Die Abwesenheit dieser Art von quälendem Bewusstsein half ihm aber, das Geltungsprinzip in der Gestalt des individuellen Gewissens auszubilden und zu befestigen.

Das Gewissen in seiner moralischen Bedeutung als innerer Regulator der Lebensführung und Gesinnung spielte in der ursprünglichen Reformationsbewegung gegenüber der reinreligiösen Befestigung des Einzelnen eine untergeordnete Rolle. Erst nach Vollendung der reformatorischen Tat durch Luther findet eine starke Anpassung des protestantischen Kulturinhaltes an die immanenten Forderungen und Aufgaben der neuen industriellen Tätigkeit statt, und eine Art sozialer Moral, die unbarmherzige Berufs- und Arbeitsmoral, die Verpflichtung des Menschen seiner wirtschaftlichen Tätigkeit gegenüber, tritt in den Vordergrund des kulturellen Interesses. (Ueber den Entwicklungsgang der modernen Wirtschaftskultur vermag die inhaltsvolle Untersuchung von Max Weber im Archiv für Sozialwissenschaft und das systematisch-historische Werk, Moderner Kapitalismus von Werner Sombart zu orientieren.) In der eigentlichen Reformation wird auf einmal das gesamte Leben zum Problem erhoben, dessen Lösung sich um den Kern des neuen Menschen selbst dreht. Es wird nach dem Verhältnis und nach der Verkehrsform des Einzelnen zu und mit Gott, zum letzten Dasein in seiner lebendigen Totalität geforscht; in der späteren Durchsetzung des Lebens vom protestantischen Geiste werden hingegen die Normen und Maximen des Menschen zu sich und den andern als sozial-tätigen Wesen in den Vordergrund gerückt; dort frug man nach dem Grund und der Richtung des Innenlebens in seiner einheitlichen Gesamtheit, hier strebte man, den erneuten und befreiten Menschen in seiner beruflichen Tätigkeit und in seinen sonstigen sozialen Verhältnissen moralisch zu leiten. In der wirtschaftlichen Tätigkeit des Bürgertums wurde so der Protestantismus als Ethik und Moral zum Zweck der herrschaftlichen Selbstbehauptung missbraucht.

Das demokratische Geltungsprinzip der Reformation ist am Schlusse in den Reihen des Bürgertums durch die aristokratische Herrschaftsart ersetzt worden. Wir wollen aber vor allen Dingen den Zugang zum Gewissen erlangen, wie es einmal, abseits der beruflichen und sozialen Tätigkeit lebte, und dann, wie es über den bürgerlichen Herrschafts-Aristokratismus zu Gericht sass. Kurz, es wird hier die Frage aufgeworfen: wie legte die menschlich-qualitative Beurteilung in der Gestalt des autonomen Gewissens die Grundlage zu einer idealistischen, persönlichen Kultur und wie sind aus dem Gewissen die demokratischen Bestrebungen geboren und gefördert worden? In dieser Absicht wenden wir uns den Hauptetappen des neu-europäischen Gewissens zu, das einen besonderen Menschentypus zu bilden vermochte. —

Der neueuropäische Christenmensch.

5. Denkt man die hierarchisch-aristokratischen Ziele, die der mittelalterliche Katholizismus verfolgte, hinweg, und sucht man nach dem aufrichtig menschlichen Motiv, das die Verfechter des Katholizismus in ihrer Tätigkeit geleitet hat, so erscheint das katholische Christentum als eine der gewaltigsten Mitleidslehren, die die Geschichte je hervorgebracht hat. Das Organ des Katholizismus, die Kirche, schickt sich nämlich an, den konkreten, leibhaftigen Menschen mit all seinen Schwächen, „Sünden" und Leidenschaften zu erlösen und auch seine Lasten metaphysischer Natur zu tragen; die Kirche übernahm die Verantwortlichkeit des Einzelnen sich und den andern gegenüber. Sie fühlte den inneren Beruf dazu. Galt die Kirche doch als das Weltzentrum, wo die göttlich-geistige und menschlich-soziale Sphäre zusammentreffen; sie vertrat auf Erden die göttliche Lebenstotalität, sie sah sich als einzige irdische Inkarnation des göttlichen Prinzips an, und sie war es auch, die die höchste Vollkommenheit menschlicher Verhältnisse zu demonstrieren hatte. Wer vom mittelalterlichen Christentum reden will, musss daher

vor allem an die Kirche denken. Ihrer tieferen Tendenz nach verhielt sich die Kirche dem Menschen gegenüber barmherzig, mitleidsvoll. Sie befreite den Einzelnen von der Notwendigkeit, auf eigene Gefahr hin gesetzgeberisch zu verfahren. Und der Einzelne scheute sich nicht, die Kirche um Hilfe anzuflehen. Seine Wünsche richteten sich doch an Gott, an eine göttliche Institution und nicht an den hochmütigen, „sündhaften" Mitmenschen. Die Kirche nahm ihm so die Freiheit und glaubte dagegen, Sicherheit und Regelmässigkeit im Leben zu verschaffen. Sie stellte fest, was gut und böse sei, und zeigte zugleich den Weg an, den man zu gehen habe, um das Böse wieder gut zu machen. Die Gebundenheit des Menschen an äussere Bedingungen sticht hier besonders hervor. Das Gute, sowie das Böse, lehrte die katholische Kirche, ist deterministisch veranlasst. Das Böse hängt mit den „heidnischen", satanistischen Instinkten der Lebensäusserung zusammen, aber auch das Gute ist an die Dinglichkeit, oder mit den Theologen zu reden, an den Sakramentenglauben gebunden. Der Sakramentenglaube führt wieder den Einzelnen dem letzten Dasein der Kirche, Gott zu. Eine Art deterministisch-wissenschaftlicher Auffassung der religiös-ethischen Lebensäusserungen macht sich hier geltend. Dies allerdings nur in bezug auf den Einzelnen. Die Kirche als historisches Ganzes aber, als Organ der göttlichen Genialität steht ausserhalb der menschlichen Verfassungen, verfährt indeterministisch, indem sie von Zeit zu Zeit die Daseinskontinuität durchbricht: sie lenkt den Augenmerk der Gemeinde auf ausserordentliche, übermenschliche Taten und Wunder, und diese bestätigt sie dann als unmittelbare Offenbarungen Gottes. So lehrt der Katholizismus eine zwiefache Wahrheit und huldigt sowohl dem Determinismus, wie dem Indeterminismus.

Von ganz andern Motiven lässt sich der neueuropäische Christenmensch, wie ihn die Reformation, mit Luther an der Spitze hervorbrachte, leiten. An Stelle der an kirchliche Gesetze und künstlerisch-dingliche Eigenschaften gebundenen

Freiheit des Einzelnen tritt ein absolutes Freiheitsmotiv zutage. Die kirchlich sozial und materiell bestimmte Freiheit erscheint dem neuen Christenmenschen relativ und daher auch illusorisch. In der Emanzipation seines Selbst von aller Dinglichkeit und von den Geboten sieht er seine vornehme Aufgabe. Denn die Freiheit bietet erst recht die Voraussetzung, das Leben des Menschen in ein Kulturdasein zu verwandeln, wo aus unabhängigen geistigen Motiven das Weltganze gebildet wird. Der neugeborene Christenmensch wurde so innerlich von der Frage geleitet: worin liegt der Lebensgrund des Kultursubjekts?

Im Glauben, — antwortet Luther. Der Glaube verschafft wirkliche Freiheit. In seiner Gestalt als aktive Aeusserung des Menschen, die durchaus von innen kommt, vermag der Glaube den Einzelnen über die Gesetze der natürlich-sinnlichen Welt zu erheben. Der Glaube darf aber als Streben nach dem noch nicht Vorhandenen, Künftigen angesehen werden. Wodurch unterscheidet sich nun eine solche Art des Glaubens von der Idee! Die Idee in der Form des Glaubens, als G e s i n n u n g oder als eroberter Seelenzustand bestimmter Natur macht nun die geistige Wirklichkeit aus, die es den Reformatoren gelungen ist, dem Fatum zu entreissen. Der Christenmensch ist ein entschiedener Gegner des Aberglaubens und er kämpft für einen Glauben, der, um mit Luther zu reden, „g e g e n d e n S c h e i n g e h e t“. (G. v. m.) Der Glaube-Idee ist das Grundmotiv des neuen Christenmenschen, macht erst seine geistige Persönlichkeit aus. Diese befindet sich in der Mitte zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre und dient beiden als Brücke. So erscheint der Glaube nicht als blosse „Tugend“ neben allen andern „Tugenden“, er ist vielmehr von allen übrigen Formen der menschlichen Aktivität nicht zu trennen, er steht über ihnen und lebt in ihnen allen. So führt einmal der Glaube die Göttlichkeit in das Dasein der Persönlichkeit ein, andererseits aber vermag er unter Umständen den menschlichen Angelegenheiten eine ideenhafte Natur zu verleihen. Gott

dient alles — so sucht der Reformator den inneren und äusseren Menschen miteinander zu versöhnen — „was im Glauben geschehen, geredet, gedacht werden mag“ (Luthers Werke, I. Band S. 7, Berlin 1898). „In diesem Glauben werden alle Werke gleich und es ist eins wie das andere; es fällt ab aller Unterschied der Werke, sie seien gross, klein, kurz, lang, viel oder wenig“ (ibid. S. 9). Der Glaube strömt eine Allidealisierung aus und was daher von ihm befruchtet wird, ist auch an sich geistig frei und schöpferisch. Der Glaube ist es daher, der den Christen in einen Kulturmenschen umschafft. Kraft solchen Glaubens vermag der Einzelne, um einen Ausdruck Hegels zu gebrauchen, „in seinem Eigentum zu sein“, er kann jetzt Kulturschöpfer trotz aller Weltnotwendigkeit werden.

6. Der Glaube in seiner Gestalt als ideale Gesinnung stellt sich so als das letzte Dasein des inaugurierten Christenmenschen heraus. Räumlich gesehen, muss er sich selbst als die Grenze wahrnehmen, die sich zwischen Gott und Natur, der totalen Welteinheit und den zeitlichen fragmentarischen Daseinserscheinungen stellt. Man ist nun versucht, zu fragen, wie sich sein Verhältnis nach oben, sowie nach unten, der Göttlichkeit, sowie der Natürlichkeit gegenüber gestaltet? — Vor allen Dingen, woran glaubt der Christenmensch, was für eine Idee hat er vom letzten Dasein des All? Im Gegensatz zum Heidentum, zum katholischen Heidentum mit eingeschlossen, vermag sich der Christenmensch keine Vorstellungen vom Wesen der Göttlichkeit zu machen. Es verlangt ihn übrigens auch nicht darnach. Als Verfechter des die Freiheit schaffenden Glaubens kann und darf sein höchster Wunsch nicht in der Schöpfung einer Wirklichkeit bestehen, die seinem Grundwesen prinzipiell fremd wäre. Jede Gestalt-Vorstellung von Gott würde einen Verrat an der eignen Idee bedeuten. Heinrich Heine scheint daher von einer richtigen Intuition geleitet zu werden, wenn er der christlichen Religion lauter „Fakta, bestimmte heilige Ereignisse und Taten“ zuschreibt. Im gleichen Sinne sprach sich auch Blaise Pas-

cal aus. Und an diese Taten, an ihre Möglichkeit oder an Christus als Vollzieher der den Tod bezwingenden grössten Tat auf Erden glaubt der Christenmensch. Sein Glaube verwandelt sich in blosses Nachempfinden und Durchleben des grössten weltgeschichtlichen Ereignisses. Ist Christus das Leben, die Realisierung der Lebensidee schlechthin — erscheint doch im Bewusstsein der Christen der Erlöser als Sieger über alle Formen des Todes und der Vergänglichkeit — wie wäre es dann möglich, für einen Menschen, eine Idee von einem Dasein zu fassen, die noch höher wäre, als die von Christus gelebte! Man versteht jetzt sehr gut, dass der Glaube des europäischen Christenmenschen eine blosse Funktion, eine Erscheinungsform der Lebensidee Jesu darstellt; und dass der Inhalt des Glaubens hier kein anderer sein kann, als der an den „Sohn Gottes". Der dem modernen Kulturbewusstsein fremde Ausdruck erhält nun eine ganz fassliche Bedeutung. Auch die in dem späteren Protestantismus zur Herrschaft gelangte Gnadenwahllehre verliert ihre derbe Spitze: nicht als ein notwendig-kausales Verhältnis ist die Verleihung der Gnade Gottes an den Einzelnen zu deuten, so dass es von Ewigkeit her vorherbestimmt wäre, wem der Glaube, die Idee zu teil werde. Der Fürsprecher des Christenmenschen, Martin Luther, sagt ausdrücklich, dass „alle Christen wahrhaftig geistlichen Standes" (S. 208) sind und alle, abgesehen von der Geburt, der sie entstammen, von dem Amt, das sie bekleiden oder von dem Besitz, den sie verwalten, alle sind gleich vor Christus. Auf das Grundmotiv der abgesonderten menschlichen Seele, auf den Glauben kommt es vornehmlich an. „Glaubst Du, so hast Du, glaubst Du nicht, so hast Du nicht" (ibid. S. 299). Je intensiver dein Glaube, deine ideale Gesinnung ist, desto persönlicher fühlst du dich, desto tiefer gestaltet sich zugleich dein inniger Verkehr mit dem „Sohne Gottes", im Grunde mit der christlichen erlösenden Lebenstat. Stehst du dagegen in keinem Verhältnis zu den auf die Erlösung von Tod, Krankheit, Vergänglichkeit, Wertlosigkeit gerichteten Taten, finden

diese keinen Widerhall in deiner Seele, so bleibst du verdammt, dich ewig als vergängliches, unglückliches und leidenvolles Naturwesen und Ding zu wissen, bist kein Kultursubjekt, denn du bist kein Christenmensch.

Der Christenmensch kennt sich so in seinem innersten Wesen als reine Beziehung und es fehlt ihm jedes gegenständliche Bild vom eigenen Selbst. Die Beziehung als solche entbehrt auch der Akzidenz, der angriffsmässigen Aktivität. Die Verdienste Christi genügen ihm, Sein Erdenleben reicht aus, um sich auf diese, wie auf eine „feste Burg“ zu stützen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass der Reformationsmensch immer den „Sohn Gottes“, d. i. das bereits in Taten umgewandelte göttliche Prinzip im Auge hat, während Christus selber fortwährend vom „Vater“ spricht. Man hat hier das Gefühl, dass der Christenmensch, wie alle Menschen von heute, sich an die Mitte der lebendigen Weltkette klammert, sich auf dem höchsten Punkt des Weltbogens zu behaupten sucht. Wenn man diesen verwegenen Menschen so oben balancieren sieht, so geht einem unwillkürlich die Vorstellung von einem nach allen Seiten hin losgelösten Abgrund auf. Schon der neugeborene Christenmensch und noch im grösseren Masse seine europäischen Nachkommen versetzen sich und ihre Idee in einen höchst indifferenten, der Fülle entbehrenden Zustand. Die Welt als Totalität und Fülle in absolut einheitlicher Gestalt und die Welt der Begierden, Ereignisse und Wünsche, beide Pole des Ganzen leben im Grunde im indifferenten Nebeneinander mit dem Ich als Inkarnation des Glaubens und vermögen nicht regenerierend auf das Dasein desselben einzuwirken.

7. Der Christenmensch gibt sehr viel auf seine, von keinen fremden Mächten bestimmte und von keinen äusseren Bedingungen veranlasste Freiheit. Der Glaube hat die Freiheit zu erobern. Im Verhältnis zur Göttlichkeit kommt diese dadurch zum Ausdruck, dass der gläubige Christ sich im Schatten der christlichen Tat weiss. Er wird nicht, wie etwa in der Religion der Juden, von der Göttlichkeit ganz absorbiert

und steht auch nicht auf dem Standpunkt der Griechen und Römer, Gott sei ein Schatten oder Projektion des künstlerischen oder gar des kriegerischen Menschen. Mit der Gottmenschlichkeit des Judentums, wonach Gott und Mensch ein ewiges Bündnis auf humanitärer Grundlage geschlossen haben, kann er sich, wenigstens am Anfang seiner Laufbahn, auch nicht befreunden. Die der Natur und den menschlichen Verhältnissen entsprungene Wirklichkeit mutet ihn als ein der Göttlichkeit entgegengesetztes oder wenigstens neutrales Dasein an. Vergebens die Mühe, mittelst moralischer Imperative ein „Reich Gottes“ auf Erden aufrichten zu wollen. Die vom naturalistischen Prinzip bestimmten Wollungen, Begierden, Wünsche sind an sich irreligiös und keine Macht der Welt vermag aus ihnen einen göttlichen Körper zu bilden. Die Gebote des Alten Testaments, ja alle Ethik sind nur dazu da, um dem Menschen klar zu machen, dass sein Leben unvollkommen, böse, sündhaft ist und „kein Mensch vermag ohne böse Begierde zu sein, er tue, was er will“ (ibid. S. 298). Die natürliche, vergängliche Tatsächlichkeit lehrt den Menschen an sich selbst verzagen und im autonomen Glauben Heil zu suchen. Der Naturalismus bleibt unüberwindlich und dem konkreten Menschen steht nur ein Ausweg offen: er muss den Hochmut, aus dem gesamten Leben ein ideelles Sein machen zu wollen, abschüttlen und soll sich ein für allemal seiner dualistischen Natur bewusst werden. Als ein naturalistisches Wesen ist „ein Christenmensch dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan,“ als Träger des Glaubens, der Idee hingegen, ist „ein Christenmensch freier Herr über alle Dinge und niemand untertan“ (Luther, Werke ibid. S. 295). Die Freiheit entspringt hier, wie später in neuer Gestalt beim homokantianus, der „geistlichen“ Seite des Christenmenschen, mit dem Unterschiede jedoch, dass der Glaube, die Idee im Leben des letzteren eine vollkommen souveräne und autonome Stellung im Weltall einzunehmen strebt. Allein im Verhältnis zur Mitwelt gleichen der Christenmensch

und sein Erbe einander. So vermögen keine äusserlichen Dinge dem Christenmenschen etwas anzutun, keine aus den eigennützigen Menschenverhältnissen stammenden Gebote reichen bis an seine „Seele". Er hat an dem Glauben genug. So ist er entbunden von allen Geboten und ist „christlich frei, d. h. an sich (g. v. m. Dk.) ohne Werke fromm."

Der souveräne Glaube gewährt dem Christenmenschen Sicherheit, Freiheit und Hoffnung zur Genüge. „Kein Werk, kein Gebot — heisst es bei Luther — sei einem Christen not zur Seligkeit, sondern er ist frei von allen Geboten und aus lauter Freiheit, umsonst tut alles, was er tut, in Nichts damit seinen Nutzen oder Seligkeit zu suchen . . ." (g. v. m.) Die bösen Werke machen einen nicht bös und verdammt, sondern der Unglaube, der den Einzelnen des göttlichen Verkehrs beraubt. Ohne jede Rücksicht auf die zweite, den Gesetzen der Natur unterordnete Lebensäusserung des Menschen soll der Christenmensch bestrebt sein, frei, aus lauter Motiven des Glaubens (um nur „Gott darin zu gefallen") dem Nächsten „umsonst zu dienen" (S. 313). Und dabei geht der Christenmensch „mit Lust und Liebe ins Wekr". Ein freies, fröhliches, williges Leben bringt der allein seligmachende Glaube. Die christliche Freiheit will das Herz von „allen Sünden, Gesetzen und Geboten frei" machen.

Nicht ohne Ueberraschung vermögen wir, Europäer von heute, den Glauben, das Gewissen des neugeborenen Christenmenschen zu betrachten. Gerade heute haben wir uns daran gewöhnt, alle „Sünden" und Tragödien des Lebens im inneren Zusammenhange mit den Forderungen des Gewissens sich entfalten zu sehen. Wo das Gewissen kein Lebenszeichen von sich gibt, sind wir geneigt, von elementaren Katastrophen, von Krankheit und allem Möglichen zu reden, nur nicht von Schuld, Sünden. Der Christenmensch an der Schwelle des protestantisch-liberalen Zeitalters denkt anders, und sein Denken würde bestimmt auf Befremden beim Fürsprecher des antiken jüdisch-christlichen Lebenssystems stos-

sen. Wir verlieren vollständig den Blick für Schuld und Unschuld, wenn wir uns den Zusammenhang zwischen Gewissen und Natur als einen losen vorstellen. Luthers Idealtypus dagegen erscheint als einer, der sich „jenseits von Gut und Böse“ dünkt und dem Menschenleben nur geringe Beachtung schenkt. Die Potenzen der naturalistischen Lebenssphäre im Bewusstsein des neuen Christenmenschen stellen sich als eine Macht heraus, die bei der allgemeinen, endgültigen Summierung des Lebensinhaltes nicht mitgerechnet zu werden braucht, die man trachten muss, einzudämmen. Die üblichen Gewohnheits- und Moralgebote sind, nach der Meinung des neueuropäischen Christen, da, um den leiblichen und sozialen Menschen in uns an Selbstbeherrschung und Zucht zu mahnen. In den Taten, in der Arbeit, in den Verhaltungsformen der Menschen selbst einen direkten religiös-sittlichen Wert entdecken zu wollen, ist ja „unchristlich“, götzendienerisch, erniedrigt den Glauben, das Gewissen. Sittliche Zucht muss geübt sein, damit der Leib sich nicht als Hindernis für das innerliche, geistliche Wesen herausstelle, damit er, um ein Wort Luthers selbst zu gebrauchen, „gleichförmig“ werde und nicht den Christen in seinem Lauf zu Gott aufhalte. Die guten Werke und alles Tun des Menschen sind blosse Mittel zum Ziel. Der Christenmensch kreuzigt zwar nicht mehr sein „Fleisch“ wie sein Urheber, der Ap. Paulus es hie und da den Gläubigen anempfohlen hat, sondern mässigt es, um es in Einklang und Harmonie mit dem Glauben zu bringen, d. h. hier, um beide nebeneinander existieren zu lassen. Die Rechtfertigung und Lebenssicherheit kommt jetzt wie früher vom Glauben her und die hier sich herausbildende „sittliche Weltordnung“ birgt eine tiefe Kluft in sich. Der Mensch bleibt bis auf weiteres Untertan zweier Welten, und in der Welt der Natürlichkeit vermag er die ihn bestürmenden Instinkte und Ausbeutergelüste zu organisieren und regieren, um sie in ihren, die Sittlichkeit paralisierenden Wirkung zu neutralisieren. Der spätere Protestantismus und sein politisch-sozialer Kommenta-

tor, der Liberalismus, haben ganz mit der Versöhnung gebrochen und sich auf die Organisation der Arbeits- und Genusskräfte aus rein sozial-hygienischen Gründen geworfen. Dem neueuropäischen, noch unverfälschten Christenmenschen ist das gesittete Leben der Menschen auch nichts anderes, als eine hygienische Notwendigkeit, die als negatives Mittel zum positiven Glaubenszweck, der zugleich Selbstzweck ist, dient. In der Beurteilung der psycho-physischen und sozialen Verhältnisse huldigt so der Christenmensch einem gemässigten Buddhismus, der noch heute seinen vielen Nachkommen im Blute steckt.

8. Es lohnt sich wohl bei dem europäischen, christlichen Neu-Buddhismus einen Augenblick zu verweilen. Haben sich doch in allerjüngster Zeit Leute gefunden, die mit Klang und Sang ein „arisch-germanisches" Christentum verkünden, das dem antiken israelitisch-christlichen Lebenssystem gegenüber gestellt werden soll. Sind vielleicht auch die Verirrungen der neuen Apostel auf das Konto des in Rede stehenden Christenmenschen zu schreiben? Die folgenden Betrachtungen mögen den Unterschied des Christenmenschen vom Buddhismus, sowie vom Urchristentum hervorheben. — Die letzten verborgenen Wünsche des Protestantismus richteten sich darauf, ein unnahbares, in gewissem Sinne autonomes geistliches Ich aufzurichten. Für den Alltag liess man dem Einzelnen die „Leiblichkeit" und Kodexe hygienischer Gebote und staatlicher Vorschriften übrig. Indem der Protestantismus auf seine Art den katholischen Dualismus und Antropomorphismus glücklich umgangen hat, geriet er in die Macht eines neuen Widerspruchs: er gab den Einzelnen der Doppelgewalt des Gewissens und der Natur preis oder, wie Ludwig Feuerbach den Prozess schilderte, („Pierre Beyle," 2. Aufl. 1844, S. 10 f.) der Mensch wurde zum Vehikel zweier Gegensätze: der Vernunft und des Glaubens, d. h. der naturalisierten, nach rückwärts gewendeten Gesetzgebung und der idealistisch-teleologischen. Allein wir haben nicht mehr den alten Christen vor uns, dem die menschliche Welt als eine wenn auch

notwendige, aber immerhin schädliche Illusion gilt und der gewillt ist, diese anzuerkennen, insofern die durch sie geborenen Leiden den Menschen die Veranlassung zum Streben nach der wahrhaft idealen Ordnung geben. Mehr der historischen Tradition nach, denn aus eigener Initiative steht Luther und das gesamte protestantische Christentum der heroisch-asketischen Lebensrichtung freundlich gegenüber. Das Leiden aber, als Leitmotiv, als tragischer Akkord, bleibt aus der Seele des neuen Christenmenschen für immer verbannt. In der Seele des antiken Christentums scheint jedoch das im alten Rom hervorgebrachte Problem des geistigen, sozialen und physischen Todes sich zur grossen Trauer gestaltet zu haben, aus der dann das Geheimnis der Umwandlung der irdischen und idealen Welt in den Glauben an ein fortwährendes, volles und sich genügendes Ewigkeitsleben geboren wurde.

Um den weiten Abstand herauszufinden, der sich zwischen der Erlösungsauffassung des neuen und antiken Christenmenschen ausbreitet, denke man nur an das Verhältnis beider zum Leiden. Die echt tragische und erhebende Rolle des Leidens im antiken Christentum tritt besonders hervor, wenn man das ursprüngliche, in tiefem Schmerz geborene Christenideal mit dem spät-indischen südlichen „Buddhismus“ in Vergleich zieht. Ist doch dem Buddhismus die Welt als solche eine „leidende Substanz“, von der man sich um jeden Preis zu befreien hat. Allein, der Buddhismus und das Urchristentum schreiben den Leiden eine diametral entgegengesetzte Bedeutung zu. Das Leiden verdirbt das Höchste, wessen ein Menschenkind sich erfreuen kann und zwar das Streben zur objektiven Wahrheit, — ist die Meinung des Buddhisten; das Leiden reinigt und befreit von aller Unvollkommenheit, — setzt dem das Christentum gegenüber. Unsere individuelle Existenz ruft Trauer und Schmerz hervor und verdunkelt die Vernunft; man muss seiner Individualität entsagen, um mit dem Weltleiden ins reine zu kommen, lehrt der Buddhismus, dessen Ideal, das „Leben“ im absoluten „Nichts“, in der Nirvana ist. Die rein künstlerische Beschaulichkeit der grossen

Leere bietet sich hier dem freien, auf keine Kompromisse sich einlassenden Einzelnen dar. Schütze und bewahre deine Individualität, vermag dagegen das antike Christentum zu sagen, — denn nur diese leidet, und die Leiden machen einen hellsehend, und das Bewusstsein des grossen über die kleinlichen, subjektiven Angelegenheiten sich hinwegsetzenden Kummers gebiert das Bild eines neuen idealen Lebens. Der Einzelne darf den tragischen Sinn seines unvollkommenen und leidenden Daseins sich ins Bewusstsein rufen, die so entstandene Tragödie darf er zu überwinden suchen und als Folge davon wird er des „Reiches Gottes“, der Unabhängigkeit von der Natürlichkeit, gewahr werden. Die aus der Tragödie sich erhebende Individualität hat sehr wenig mit der früheren vortragischen Person gemein. Die Elemente des letzteren sind aufgegangen in der neuen, „übermenschlichen“, oder durch Christus vermittelten göttlichen Person. Das Judentum des Alten Testaments schickte sich in seinen heroisch-klassischen Tagen an, Gott durch Vermittlung einer idealen Sozial- und Staatsordnung in das Leben des winzigen Menschen einzuführen. Und ob solcher Vergötterung (Theokratie) pflegte der dämonisch veranlagte Hebräer Unterhandlungen mit seinem Gott zu führen. Das Christentum scheint mir einen umgekehrten Weg zum gleichen Ziele gewählt zu haben. Es setzt von vornherein Vertrauen an das ideale Streben des Einzelnen und empfiehlt dem Menschen, sich aus innerer Initiative mit der Göttlichkeit zu vermählen, sich zu ihr empor zu schwingen. Gott selbst offenbart sich hier der Welt in den dem Menschen zugänglichen Daseinarten, worauf auch die Dreieinigkeit hindeutet. Von einem gewissen Standpunkte darf man wohl behaupten, dass im Christentum die Göttlichkeit dem Menschen näher entgegenkommt, als es im Hebräertum der Fall ist. Das Christentum ist von tiefem Mitleid für den sterblichen, am Ende unbeholfenen, leidenden Einzelnen erfüllt und sucht ihm den Glauben an ein Reich beizubringen, wo seine Person absoluten Wert, Würde besässe und sein gesamter Bewusstseinsinhalt von unbe-

dingter Wahrheit und Ewigkeitsgefühl durchdrungen wäre.

Der Zentralpunkt des Lebens Jesu ist entweder Erlösung fremden Kummers oder eignes Leiden für Fremdes und Weites. Das Leiden als Mittel zur wesentlichen, religiösen Wiedergeburt, ist ein ethisches. Wer viel leidet und weiss, wofür er es tut, der befreit sich von den begangenen Uebeltaten. Starkes, klares Leid, das man sich beinahe selbst zufügt, ist ein mittelbares, richtendes Verhältnis, es ruft einen unmittelbaren intimen Verkehr mit dem, wofür man leidet, herbei. Man sitzt über sich selbst zu Gericht und zu gleicher Zeit tritt man in ein religiöses Verhältnis zum andern, und dadurch zum All. Es wird da ein Opfer des eigenen Selbst dem All dargebracht. Und als Gegenleistung bricht schöpferische Kraft, trunkenes Leben hervor, womit man tauft und getauft wird. Christus, der ewiges Leben und Wiedergeburt verkündet, der Gott und die Welt in ein stilles Vaterverhältnis voll kindlicher Milde und Güte verwandelt und von keiner Verneinung weiss, muss am Ende selbst die eigene Kreuzigung vorbereiten. Es gibt keinen andern Weg, wo man das Alte verlässt und der Welt wesentlich neues Leben bringt. Jesus, der Träger des ewigen Lebens, fühlt seinen Tod nahen. „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod," sprach der Erhabene und, wie tief menschlich, er zögerte einen Augenblick vor der Aufgabe seines Daseins. „Mein Vater, ist es nicht möglich, dass dieser Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille."

Christus starb für die Idee des allumspannenden und durchdringenden Lebens, seine Anhängerschaft und seine Jünger nahmen sein Opfer hin und wuschen sich rein durch sein Blut. Die Juden, die ihn immerhin mit dem Munde verneinten, schickten sich aber an, ohne es zu ahnen, s e i n e n Leidensweg zu gehen. Es begann das historische Martyrium des Judentums. Das Judentum der Diaspora wurde zum lebendig gewordenen Körper Jesu. Weltgeschichtliche Busse, grosses Leid und die Hoffnung auf den erlösenden Messias hat sich zum Lebenszweck der Judenheit verdichtet. Man möchte

beinahe dem Juden zurufen: Erkenne dich selbst! Das aufgewachte Judentum ist so Fleisch gewordenes Christentum.

Das Christentum, wie es im Weltzeichen der Antike in vollendeter Form vor aller Augen stand, erschöpfte sich noch lange nicht in dem Gedankeninhalt der geschilderten Lebensströmung. Die arischen Völker erklärten die durch Plato und Aristoteles erdichtete Transzendenz zum metaphysischen Gehalt der neuen Religion. Im alten Rom, am Vorabende seiner Kultur standen sich zwei Geistesrichtungen schroff gegenüber, eine naturalistisch-panteistische oder materialistische von den stoischen Philosophen verfochten, deren praktisches Streben auf die Organisation der Genusskräfte gerichtet war, und eine transzendent-idealistische, die sich späterhin mit dem Christentum vermählt hat. Die stoisch-epikuräischen Lehren führten eine radikale Mechanisierung und zum Teil Aesthetisierung des Lebens durch, und wo die stoisch angehauchten Männer starke Neigung zeigten, sich mit dem christlichen Geist zu verschwistern, geschah es mehr mit dessen Moral, als mit dem neuen religiösen Kern. Die dem Griechentum entlehnte Transzendenz vermochte auch nicht reformatorisch auf die innere Gestaltung der Menschenverhältnisse einzuwirken. Sie bestätigte vielmehr die Erfahrung des Christentums und der morsch gewordenen römischen Kultur, dass das der Wahrnehmung unterworfene Leben mit all seinen zeitlichen Aeusserungen die ewige Wahrheit nicht zu enthalten vermag. Das ethische Zeitbewusstsein folgerte daraus, dass die gegebenen menschlichen Verhältnisse und die dem Tode geweihte Natur an und für sich unvollkommen, vergänglich, d. h. auch sündhaft sind. Der buddhistische Zug zu einer der Realität entkleideten Idee, die noch immer den indo-germanischen Völkern im Blute steckt, suchte sich der christlichen Religion zu bemächtigen. Das Urchristentum in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit wandte sich an die leidenden Massen und bemühte sich, ihnen auch sozial behilflich zu werden. Schliesslich trug aber die Kontinuität der Kulturen den Sieg davon, und der Erlösungsgedanke Christi

unterordnete sich der transzendenten Gottheit des indisch-griechischen Welttypus. Auf diesem Boden baute später der Katholizismus sein dualistisches System aus, dem nun im neueuropäischen Christenmenschen ein mächtiger Gegner erwachsen ist.

Die in das Christentum hineingeschmuggelte Transzendenz rief eine gewaltige Revolution in der Lebensauffassung hervor. Der Träger des Lebens wurde ihr zum Opfer gebracht. Nur der Blick hinauf zur Transzendenz vermochte noch für Augenblicke den Menschen aus seiner kreaturhaften Daseinsart zu retten und ihm die Sakramente einer zum eigenen Wollen berechtigten Person zu verleihen. Abgesehen aber von diesen seltenen Gnadenmomenten wurde der Mensch dem satanischen Fatum preisgegeben. Und der Katholizismus, sowie späterhin unsere quantitativ-naturalistische Wissenschaftlichkeit liess den Einzelnen in der Mitte zwischen Natur und Gott zurück oder machte aus ihm ein Doppelwesen von Ding und Person. Hat nun Luther diesem Uebel abgeholfen, hat er den Menschen in die autonomen Rechte eingesetzt und an Stelle der transzendenten Lehre die Lebensfülle in Aussicht gestellt? Hat Luther die menschliche Kreatur in eine Person verwandelt, die in ihrem Leben sich unbedingter Weltsicherheit erfreut, hat er das urschriftliche Problem, was ja seine Absicht war, gelöst?

9. Die Antwort auf diese Fragen ist zum grossen Teil in der Skizzierung des neueuropäischen Christenmenschen gegeben. Nur noch einige Züge mögen das Bild vervollständigen. Der Christenmensch der Neuzeit betrachtet sich selbst als Erben jenes reinen, der Tradition baren Christentums, das jeden einzigen Menschen zu einer erlösungsfähigen und wertvollen Person zu erheben suchte. In seiner Eigenschaft als Erbe will er sich einfach den Lebensinhalt aneignen, der Jesu und den Seinen gewaltige tragische Kämpfe kostete. Die Verdienste Christi sollen das Recht zum Dasein bereits erobert haben. Leicht, fröhlich, heiter und frei kann sich der Christenmensch fühlen, wenn er nur an die Erlösungstat

des grossen Nazareners glaubt. Der Katholizismus stellte eine Reihe von Tugenden und Geboten auf, der ursprüngliche Protestantismus kennt nur eine Kardinaltugend, die den Einzelnen in eine geistige Person verwandelt: Glaube! Der Begriff der Persönlichkeit ist schon der formellen Seite nach hier höher als im Katholizismus: Dort macht die Persönlichkeit bloss einen Komplex von Eigenschaften aus, hier ist sie eine synthetische Ganzheit, eine, wenn auch mehr in ihrer Wendung zur Gottheit absolute Qualität. Die katholische Quelle aller Sünden, die Natur, stellt der Reformator jenseits aller ethischen Bewertung und zeigt die starke Neigung, nach altgriechischer Art, Sünde und Krankheit gleichzusetzen. Ohne zu fürchten, in Widerspruch mit dem eigenen Dualismus von Gott und Naturmensch zu geraten, unternimmt es der neueuropäische Christenmensch, die natürliche Ordnung als Gottes-Ordnung, bezw. natürliches Recht als göttliches Recht hinzustellen. (Man erinnere sich an die Ausführungen Luthers über die Priesterehe.) Einen philosophischen Systematiker würde man ob solcher Gegensätze der Inkonsequenz zeihen. Einen lebendigen Kulturmenschen aber vermögen solche apologetischen Anwandlungen des „Natürlichen" nur zu bereichern. Der Schwerpunkt des Lutherischen Menschentypus liegt doch in der christlichen Gesinnung, in der Idee—Glauben, aus der sich demokratische Folgerungen ergaben.

Ist das Wesen der Persönlichkeit nicht in irgendwelchen Eigenschaften und Fertigkeiten zu suchen, sondern in einem Etwas, das allen, kraft göttlicher Verfügung, gleich zukommen kann, so sind auch alle Menschen der Idee nach eines und desselben Standes. Ein Evangelium, eine Taufe, ein Glaube macht gleiche Christen, alle geistlich (siehe „Sonderschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation" S. 208,) und die Menschen sind also a n s i c h ohne Werke fromm und frei. Der Einzelne ist, — und diese Ausführung charakterisiert das Wesentliche im neuen Christenmenschen, der idealen Möglichkeit nach frei von aller Zeitlichkeit, seine Frei-

heit ist metaphysischer Natur, er scheint als Prädikat, als Attribut der Gottheit selber. Ein solcher Freiheitsbegriff kann auch nach Umständen den Kampf mit allen geschichtlichen Einordnungen aufnehmen. Solcher Aufgabe jedoch war der neue Christenmensch nicht gewachsen und überliess sie seinen Nachkommen in der Gestalt des Menschen des kategorischen Imperativ. Als Verfechter einer Art metaphysischen Individualismus ging der Demokratismus Luthers in der Beurteilung sozialer Gegenstände nicht weiter als der liberale Individualismus. Recht und Staat besitzen für ihn keinen Selbstzweck, sie sind lediglich da, um den Frieden unter den geschichtlich gewordenen Ständen zu wahren, um die durch die Kreatur hervorgebrachten Krankheiten oder Sünden in ihren Schranken zu halten. Ein guter Christ bedürfe weder der Obrigkeit, noch des Staates. So oder so verleiht nur der christliche Würde erzeugende Glaube die echte und höchste positive Kulturpotenz. Die sozialen Einrichtungen, die Ständeverfassung mit eingeschlossen, spielen nur eine neutral-erhaltende, zivilisatorische Rolle. Von einem tief eingreifenden historischen Fortschritt kann keine Rede sein. Der Dualismus der Welt ist immer und überall derselbe, und auch der Christenmensch bleibt sich treu. Erst die Reformationsbewegung, wie sie später bei Calvin, im Puritanismus usw. auftritt und eine dem subjektiven religiösen Erleben entgegengesetzte Richtung einschlug, bringt eine Theorie des Fortschritts im beschränkten Sinne der sittlichen Selbstbestimmung mit sich. In allerneuester Zeit macht Tolstoi, ein eigenartiger Sprössling der europäischen protestantischen Bewegung, den Versuch, eine Art christlicher Doktrin des negativen Fortschrittes aufzustellen! Die vornehmliche Aufgabe des Christen erblickt er offenkundig in einem systematischen („methodistischen") Reinigungsprozess der eroberten menschlichen Seele (Gewissen) von jeder sozial-historischen Wirklichkeit.

Die grosse Tat des neueuropäischen Christenmenschen be-

stand in der Entdeckung und Festlegung eines Kulturkriteriums, das weder den menschlichen egoistischen Interessenkreisen, noch der transzendenten Gottheit entnommen wurde. Er hat so ein von allen zeitlichen Rücksichten losgelöstes Gewissen (höchstes Daseinskriterium) geschaffen, das seine Herkunft von den übernatürlichen Taten Christi herleitet, hat so im Menschen die Gegenwart der Göttlichkeit als durchführbare Möglichkeit entdeckt und die autonom-qualitative, personalistische Bewertung des Einzelnen gelten lassen. Auf religiösem Gebiete blieb ihm die Bahn offen, der „unio mystica“ mit der Gottheit zuzustreben, im Bereiche der Ethik, oder, was dasselbe ist, der Begründung des menschlichen Ideals, wuchs ein von keinen hierarchisch-aristokratischen Menschenverhältnissen ableitbares Gewissen heraus, und allem Verkehr des eroberten geistigen Menschen mit der Umwelt ging die Voraussetzung voran: der Mensch an und für sich, der Mensch als „Christ“, als supernatürliches Wesen besitzt Kräfte, die ihm keine Obrigkeit in der Welt zu nehmen imstande ist. Das von der Reformation geschmiedete transzendentale Gewissen gebar den Obersatz der modernen individualistischen Demokratie von der Unveräusserlichkeit der Menschenrechte, des Menschlichen schlechthin. Die liberal-aristokratische Richtung der europäischen Kultur fügte später die Bürgerrechte hinzu, die ihrer Natur nach der Veränderung fähig sind. Das transzendentale Gewissen selbst machte in bezug auf Selbstbegründung und Einwirkung auf die Gestaltung der Menschenverhältnisse eine eigene Geschichte durch. Bevor ich einige Etappen des europäischen Gewissens herausgreife, wollen wir den Christenmenschen auf dem Wege zur Erlangung der Bürgerrechte und -Pflichten begleiten.

10. Die im Geiste Luthers vollzogene Reformation verlieh dem Einzelnen ein göttliches Recht, aus dem keine Pflichten abzuleiten waren. Dem religiös vertieften impressionistischen Christenmenschen drohte die Gefahr, sich in der „unio mystica“ aufzulösen. Die von der kirchlich-zünftigen Regle-

mentierung befreite, auf Erwerb und Aneignung hinauslaufende aristokratische Lebensrichtung sah sich zum Zwecke der Selbstbehauptung genötigt, neben dem erworbenen menschlichen Kardinalrecht soziale Pflichten aufzustellen. Rasch bildete sich das anglo-sächsische, kirchliche Pflichtsystem heraus, das im Kalvinismus, Puritanismus, Methodismus usw. seinen gedanklichen Niederschlag gefunden hat. Als der deutsche Christenmensch noch voll Bewunderung und tiefer Ehrfurcht vor dem geschaffenen Ideal stand, suchte bereits der Brite greiflich sozialen Nutzen aus der inneren Lebensumwälzung zu ziehen. Es wurde rasch zur Organisation der Produktivkräfte, und der neuen Verhältnisse überhaupt geschritten. Um in aller Kürze den Inhalt der Umwandlung des idealistischen Christenmenschen in einen wohl gefestigten und unternehmenden Bürger wiederzugeben, sei vor allem die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis des Kalvinismus, dieses Fleisch gewordenen bürgerlichen Christentums, zur Gottheit selbst gelenkt. Das gefühlsmässige, allumfassende religiöse Verhältnis war ein Hindernis für das aristokratisch-bürgerliche Auftreten des Europäers. Die Gottheit wurde nun des kostbaren mythischen Gewandes entkleidet und die im mittelalterlichen Katholizismus erstarrte platonisch-aristotelische Transzendenz wieder in ihre Rechte eingesetzt. Eine vorstellbare, gedankliche, nach ewigen Gesetzen lebende, alles Anthropomorphismus bare Gottheit tritt jetzt als unnahbare Majestät über den Menschen. Alle Geschehnisse der Welt sind von dem „ersten Beweger“ und „Schöpfer“, von der transzendenten Gottheit vorherbestimmt (prästabiliert). Das Verhältnis des Menschen zu ihr gleicht dem des treuen Untertanen zum souveränen Monarchen. Wem der Monarch will, dem kann er auch seine Gnade widerfahren lassen. Es ist von Ewigkeit her bestimmt, welche der Menschenkinder der Gnade fähig sind. Durch Vermehrung von Gottes Ruhm, der dadurch die Welt erfüllt, dass die Gesetzgebung der hebräischen Bibel Platz greift, kann man sich der Gnade be-

wusst werden. Wer imstande ist, die Pflichten zu erfüllen und nach Gottes Befehl zu leben, zeigt damit, dass er zu den Auserwählten, zum „Gnadenstand" gehört. Die Möglichkeit, nach den Geboten der Sittlichkeit zu leben, ist ein Zeichen, dass man von der Gottheit zum Menschen, zum Christendasein bestimmt bezw. begnadigt wurde. Und jeder muss es mit den Geboten anfangen, diese wieder und wieder aufnehmen, um zu erfahren, ob er zu den Auserwählten gehört. So offenbart sich das alttestamentliche Judentum in der Weltgeschichte zum dritten Mal als Grundlage der Kultur. Die althebräische Staats-Theokratie, sowie der Islamismus führen über manche Manifestationen des Christentums zum Kalvinismus hinüber.

Für eine Persönlichkeit im wahren, qualitativ-geistigen Sinne war im anglo-sächsischen Christentum kein Platz. Die Wertschätzung des Menschlichen im Vergleich zum Göttlichen fiel schlecht aus. Der Mensch durfte sich nicht als eine auf sich selbst gestellte persönlich-geistige Eeinheit betrachten, er musste sich und den Mitmenschen vielmehr für eine böswillige Kreatur halten. Jede Sentimentalität im Verkehr mit dem Nächsten musste gemieden werden. Niemandem trauen ausser Gott und alle Geschäfte des Lebens auf eigene Gefahr hin verrichten! — ist das letzte Gebot dieser Doktrin. Der tief isolierte, einsame, seinem natürlichen Streben nach usurpatorische Mensch hat sich von jeder humanitären Illusion und „Ideologie" loszumachen und gemäss seinem Berufe, seinem Stande und Staate zu dienen. Durch die strenge Berufsarbeit habe man sich zu stählen und innere Sammlung anzustreben. Berufsaskese ist der wunderliche Ausdruck, den Max Weber zur Charakteristik der kalvinistischen Ethik gebraucht. In Berufspflichten erschöpft sich die Moral dieses spartanischen Christen, der vornehmlich ein unternehmend-tätiger Bürger ist. Man ist nun versucht, die Frage aufzuwerfen, ob hier in der Berufsmoral noch Raum für das Gewissen im Sinne des demokratischen Christenmenschen vorhanden ist oder ob wir es schon mit

der Moral zu tun haben, die sich in den Herrschaftsverhältnissen der Menschen auflöst.

Max Weber, der den sozialen Inhalt des anglosächsischen Christentums enthüllt hat, ist geneigt, in der Berufsmoral ein transzendentales Gewissen, ein überempirisches Kriterium individueller Handlungen und Wollungen zu sehen. Der philologische Sinn des Wortes „Beruf“, das einen ideal-ethischen Gehalt aufweist, soll als Beleg dafür dienen. Ich sehe mich aber genötigt, dieser Behauptung, die auf einer Verwechslung zweier Grundtypen der Moral beruht, entgegenzutreten. Alle neuesten, ich möchte sagen, Genesis-Theoretiker der Moral mit Nietzsche an der Spitze, sind in diesen Fehler verfallen. In Wirklichkeit lassen sich zwei schroff gegen- und nebeneinander auftretende Moraltypen feststellen: Zunächst die demokratischen Pflichtsysteme, die an ein ethisches Apriori, an ein überempirisches, allgemein gültiges Gewissen appellieren und aus einem solchen sich auch ableiten lassen. Ihr Ziel ist auf die Behauptung und Organisation und zum Teil Reorganisation des Selbst, des autonomen Charakters gerichtet. Der zweite Pflichttypus, und zu diesem gehört die Berufs- und Standesethik, ist ein aristokratisch-naturalistischer, entstammt den herrschaftlichen Distanzverhältnissen und hat Bewertungen, die an historisch-zeitliche Aktivitätsformen gebunden sind, zur Folge. Denkt man den Inhalt der aristokratischen Moral bis zu Ende, so erhält man als ethisches Kriterium an Stelle des der Historie entrückten Gewissens eine Reihe von Ehrenkategorien. Berufs- und Standesgewissen stellt sich als Berufs- und Standes-Ehre heraus. Der egoistische Utilitarismus verwandelt sich in einen sozialen Utilitarismus, dem in der moralischen Wertschätzung Ehrengattungen korrespondieren. Die Wertschätzung „Ehre“ enthält etwas von der religiösen Beurteilung „Achtung“, — und darin sehe ich ihren beschränkten ethischen Gehalt. Sie ist aber auch äusserlich durch die Grenzen ihrer Anwendung beschränkt. Das Ehren-Verhältnis verliert ausserhalb des Distanzverkehrs, wo sie

gezüchtet wurde, alle Bedeutung und Wirkungskraft. Die „Berufsaskese" des jungen heroischen christlichen Bürgers in der Periode der ursprünglichen Kapital-Akkumulation darf daher bloss als Grundstein der bürgerlich-aristokratischen Moral der gegenwärtigen Kultur angesehen werden. In diesem Sinne führt der Weg vom Kalvinismus und den ihm verwandten Christenlehren direkt zum bürgerlichen Utilitarismus des neunzehnten Jahrhunderts, mit dem sich die naturalistischen Systeme des Egoismus, Altruismus und ethischen Manchestertums vermengen.

Für die Grundlegung der europäischen Kultur waren die Resultate der deutschen Reformation auf einer Seite, und der anglo-sächsischen Reformbewegung auf der andern, von unabsehbaren Konsequenzen. Der lutherische Christenmensch legte die Basis zu den später berühmt gewordenen Menschenrechten und schuf das Geltungs-Prinzip. Der rigorose Kalvinist erweiterte und vertiefte die bereits auf dem Boden der mittelalterlichen Stadt erwachsenen Bürgerrechte. —

So haben wir einen Blick in die Werkstatt getan, wo die grosse Charte der aristokratisch-demokratischen Kulturordnung von heute, von den Franzosen „Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte" benannt, aufgestellt wurde. Sie ist das Werk des neueuropäischen Christenmenschen.

Der Mensch des kategorischen Imperativs.

11. Ich will dem Königsgedanken der Demokratie auf der Spur folgen und die philosophische Gestalt des demokratischen Gewissensproblems, das Verhalten zum Nebenmenschen als zu einem in sich ruhenden und sich selbst bestimmenden Sein enthüllen. Unter den zahlreichen Geistern, die das freiheitliche Lebensproblem der neueuropäischen Kultur zu lösen unternommen haben, nimmt Emanuel Kant mit seiner Lehre vom kategorischen Imperativ eine eigenartige und hervorragende Stelle ein. In ihm fand der in konkret-metaphysischer Beziehung atheistische deutsche Pro-

testantismus seine verhältnismässige Beruhigung und Versöhnung. Denn der homo kantianus oder der Mensch des kategorischen Imperativs ist in einem gewissen Sinne die zu sich selbst zurückgekehrte, von der Prähistorie der Reformation und von der Renaissance inaugurierte Persönlichkeit, die ausschliesslich in dem nach aussen gesetzmässig verlaufenden freien Innenleben ihren Schwerpunkt entdeckte. Dies will nicht so verstanden werden, als ob der Verfechter des demokratischen Seinsgedanken völlig seinen Blick von der naturalistisch-aristokratischen Lebensäusserung abwandte. Sowohl die ethische Aeusserung der Reformation, wie die rein naturalistisch-ästhetische der Renaissance findet man hier. Wohl gemerkt: der rationalistische, von den französischen Enzyklopädisten und dem Liberalismus überhaupt verfochtene naturalistische Gedanke, der überall eine gesetzmässige vernünftige Naturordnung entdeckt, eroberte sich eine, wenn auch etwas untergeordnete Stelle im Reiche des homo kantianus. Die Naturansicht des mittelalterlichen Christentums aber, wonach alles Natürliche jeder Vernunft bar, disharmonisch und an sich böse und sündhaft ist, liess er fallen. Kant eroberte für die Demokratie eine eigenartige Naturauffassung. Der Liberalismus und mit ihm das naturwissenschaftliche Bewusstsein behält recht, — so ist die Position Kants zu formulieren, — wenn es im Gegensatz zum mittelalterlichen Christentum die gesetzmässige Vernünftigkeit des Natürlichen hervorhebt, das Christentum hingegen wird von einem wirklichen Wahrheitsinstinkt geleitet, wenn es in der vom Menschen unvermittelten Natürlichkeit lauter usurpatorische, hin- und herschwankende Einzelkräfte erblickt. In Wirklichkeit ist die Natur ordnungsvoll, doch nur kraft der vom menschlichen Bewusstsein hineingebrachten Verstandskategorien und Vernunftideen; infolge der notwendig vor sich gehenden Klassifikation durch den Verstand und Einheitsbildung durch die Vernunft empfängt die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gesetzmässige und daher auch vernünftige Ordnung; die

Natur erhält so die ihr gebührende Weihe. Wusste der neueuropäische Christenmensch nicht, was mit der Natur anzufangen ist (Luthers Dualismus), kam dem liberalen Bürger die autonome geistige Wirklichkeit als überflüssige Illusion vor, so verstand es aber der homo kantianus, der neueuropäische Demokrat, das Reich des erneuten Nazarenertums und das der Natur in sich aufzunehmen und beide zu behaupten.

Der Mensch des kategorischen Imperativs ist von grosser Tragweite für die richtige Beurteilung der allerheiligsten Gründe und Hintergründe der demokratischen Kulturart. Denn unter allen „Freien", unter den Subjektivisten und Individualisten, unter den Angehörigen der atomisierenden, hierarchischen und demokratischen Gattung des Individualismus, unter den Freien des Moments und den Ueberlaunisch-Freien verkehrte wohl niemand so intensiv mit dem letzten Dasein, wie dieser „Kronprätendent" des Zeitalters. Und nicht nur der Lebenswurzel nach, sondern auch der allgemeinen Ausblicke und Stimmung wegen, liess der Mensch des kategorischen Imperativs alle seine Rivalen weit zurück. Wer daher auch die feierlichste Stimme des Zeitalters vernehmen will, der vergegenwärtige sich das Seelenleben des Imperativmenschen.

12. Auf der naturalistisch-aristokratischen Grundlage ist es unmöglich, einen Platz zu finden, wo der Einzelne sich als Person, die zu keinen dienenden Zwecken missbarucht werden kann, weiss. Man spanne hier noch so hoch den Bogen, der die herrschaftlichen Verhältnisse der Menschen und ihre Werte ausdrückt, man berufe sich auf die dauernde und leidenschaftliche Triebkraft des Einzelnen, man abstrahiere fortwährend von allen das naturalistische Subjekt erfüllenden Wünschen, Wollungen und Einzelgefühlen und man wird doch nicht des Seins gewahr, das das Subjekt zur Person erhebt und ihm Gesetz und Sinn verleiht. Das ständige Pochen auf die eigenen Triebe und Fähigkeiten ist auf die Dauer nicht imstande, den Menschen als Person

aufrecht zu erhalten. Wird das freigesprochene, empirisch gerichtete Menschenstreben nicht von den eigenen Augenblickswünschen und usurpatorischen Trieben verzehrt, so muss es sich gefallen lassen, sich in den Gesetzen der eigenen Vernunft, im rationalistischen Denken verstrickt zu sehen. Um die Person und obendrein die freie Person zu retten, war es jetzt notwendig geworden, ihr Sein, ihr Freiheitsvermögen sowohl von der paralysierenden Wirkung des rationalistischen Naturalismus, wie von dem zerstörenden Einfluss des subjektivistischen und sozialen Sensualismus zu isolieren. Auch musste der ursprünglichen, durch den Revolutionswillen statuierten negativen Ichrichtung die atheistische, antisoziale Spitze abgebrochen werden. Ebenso wie die Natur vom mittelalterlichen Christentum befreit werden musste, so musste man jetzt dem Menschen gegenüber verfahren. Es galt das Sein der Person, ihr „Freiheitsvermögen" jenseits aller Vergänglichkeit und aller fremder, wenn auch „vernünftiger" Herrschaft hinauszuschieben. Ich erinnere, wie Kant die auseinandergehende Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung in eine ordnungsvolle, nach Gesetzen lebende Natur verwandelt. Die Vernunft gab hier die Idee des Gesetzes, der Gesetzmässigkeit schlechthin, die von einer allgemeingültigen Bildungseinheit zu reden gestattete und der Verstand zählte an der Hand der Kategorien eine Reihe von notwendigen Grundgesetzen auf. Die Idee des Gesetzes, die eine Lebenseinheit postuliert, stammt also ausschliesslich aus der Vernunft. Was anderes kann daher unter dem noch nicht auf Erscheinungen angewandten Gesetz, unter der Idee des Gesetzes verstanden werden, als das ordnende und verallgemeinernde Faktum, der sich selbst überlassene schöpferische Wille, von Schopenhauer später als „Weltwille" benannt? Die so gedachte Idee des Gesetzes oder Willens wurde nun mit dem „innern Menschen", mit seiner Seele gleichgesetzt. Angesichts der Aufgaben, die dem Träger des wieder entdeckten Willens, als tätigen Menschen erwuchsen, wurde die Seele

oder der Wille, das Gesetz im Menschen, mit all dem ausgestattet, was zum „Leben“ notwendig ist. Der Wille enthält in seiner Anwendung auf die Aeusserungen der Subjekte die Eigenschaften des wissenschaftlich-rationalistischen Denkens und wird dadurch in concreto zum vernünftigen gesetzgebenden Willen oder Person. Der neue freie Mensch wird an und für sich Herr und so auch Herr seines Selbst. Er hat sich jetzt mit wissenschaftlich-logischer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit kategorisch zu gebieten und an sich selbst Befehle zu erlassen. Als verkörperte Idee, oder, was hier dasselbe ist, als Inkarnation des Weltgesetzes, oder als Ausschnitt aus diesem kennt der so geborene Mensch keine Mächte über oder ausser sich, die ihm seine Position streitig machen.

Der freie Imperativmensch strebt so vor allem danach, aus eigener Initiative frei zu sein, und ohne Rücksichtnahme auf irgendwelche irdische oder überirdische transsubjektive Interessen zu leben. Und du kannst gemäss den Forderungen des Weltwillens in dir, im Einklang mit der Idee leben — ruft der Mensch des kategorischen Imperativs sich und den Mitmenschen zu, — denn du sollst! Weil es die Idee des freien Menschen oder der Person schlechthin von dir verlangt! Schon diese Ansprache des Imperativmenschen bedeutet eine förmliche Revolution in der Lebensanschauung des Zeitalters. Einmal kommt hier eine völlig neue Vorstellung vom „Selbst“, vom Menschen zum Ausdruck. Es ist hier keine Spur mehr von der atomistischen und nominalistischen Auffassung der Persönlichkeit, wie sie von der liberalen Doktrin gepflegt wird. Die Motive ihres Handelns und die Triebkräfte ihrer Gesnnung dürfen nicht in den empirisch gegebenen, d. h. in den durch die Einzelgesetze beschränkten und beschränkenden menschlichen Bedürfnissen gesucht werden. Aus diesem Grunde kann das vorübergehende, historische Leben des Individuums nicht dort in Betracht gezogen werden, wo es gilt, seine Lebensberechtigung ausfindig zu machen. Was die Transzendenz für die

mittelalterliche Persönlichkeit war, das ist jetzt für den Menschen des kategorischen Gebotes die Vorstellung des Weltgesetzes oder die Idee der positiv gerichteten, absolut vernünftigen und schöpferischen Freiheit, das Sollen schlechthin. Die Transzendenz waltete jedoch über die Geschicke des historisch gegebenen Menschen, das Gesetz der Freiheit aber, das ins Unendliche sich verlierende Streben nach Freiheit lebt im Augenblicksmenschen. Insofern der Mensch sich von der „Natur“ unterscheidet, nach Hegels Wort, ein Anders-sein als die Natur und der negative Revolutionswille ist, insofern gewinnt er in seiner Eigenschaft als kultureller Mensch die Oberhand über den Naturmenschen und über alle als Aussenmächte empfundene Vorstellungsobjekte. Das innere Schicksal des Menschen hängt jetzt einzig und allein von dem sich absolut frei (als der Weltwille) wissenden Menschen ab. Der Philosoph des kategorischen Imperativs könnte mit gleichem Recht, als es der Verfasser des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ getan hat, ausrufen: „Ich habe meine Sache auf nichts gestellt!“ Was sich hier Mensch (Person) nennt, erscheint als eine unendliche schöpferische, gesetzgebende Möglichkeit, als eine der Gottheit, der Seinsrealität entbehrende Idee.

Wie „ephemer“ auch der neu begründete Mensch ist, so vermögen doch ganze Reihen von Lebenstatsachen ihm nicht auszuweichen. Mit innerer Notwendigkeit, bewegt von der Freiheit (Idee des Sollens, der Vorstellung des „Weltgesetzes“), die ihn zur Welt brachte, zwingt er den verwandten Lebensinhalt, in das weite Reich der Idee zu treten. Und dabei ist er kein Götzendiener, mögen die Götzen sich Ding, Natur, Neigung oder sonstwie anders nennen. Sowohl in seinen natürlichen Verhältnissen, wie in den Objekten, auf die diese Verhältnisse sich beziehen, sieht er lauter abgesonderte, durch partikularistische „Interessen“ bestimmte Erscheinun-

gen, — eine Welt, die den Sündenfall begangen und sich zur „Eigenliebe“ erdreistet hat. Er aber hat feierlich gelobt, nur im Dienste der Idee des Sollens, des allumspannenden, allgemein gültigen Weltgesetzes, dessen autonomer Ausschnitt er ist, zu stehen oder zu fallen. Er kennt nichts Höheres, als das schöpferisch-gesetzgebende Vernunftsgesetz und seine sichtbare Verkörperung, die Person, der gegenüber man weder Liebe noch Hass hegen, die man noch verabscheuen, noch sich aneignen kann; ist doch das Weltgesetz und sein Träger, die Person, absolut unzerlegbar, unersetzbar und keiner Verwandlung fähig. Das Sinnen-Interesse ist ihr gegenüber ausgeschlossen. Bloss, nach Luthers Wort, „ein Dienst umsonst“, völlige Uneigennützigkeit, absolute A c h t u n g ziemt dem Vernunftgesetze gegenüber, das das All in ein höchst „gesittetes“ Reich zu verwandeln trachtet. Und was von der Idee des Gesetzes gilt, gilt auch von der menschlichen Person. Hat der gewöhnliche Durchschnittsmensch immer das Lust- oder Unlust-Resultat seiner Existenz und Handlung im Auge, so sieht der Verfechter des Sitten- und Vernunft-Gesetzes über die Lust- und Unlust-Skala hinweg. Er weiss, dass die Gestaltung des Daseins nach dem allgemeinen Weltgesetz eine Absage an die Lust erzeugenden Augenblicke bedeutet, und dass es grosse Ueberwindung kostet, sich dem Sittengesetze hinzugeben und die Pflicht auf sich zu nehmen. „Hat man aber einmal den Eigendünkel abgelegt . . ., man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht recht satt sehen kann und die Seele sich in dem Masse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.“

Vor allem ist es also das Gefühl der Uneigennützigkeit, der „Ehrfurcht“ und der Achtung, die daraus erwachsende Vorstellung von der Menschenwürde, die aufs intimste mit dem Verhalten zum Weltgesetze verbunden sind, — wie man sieht, lauter psychische Inhalte, die im Munde des naturalistischen Individualismus trivial und innerlich unwahr

klingen. Das Handeln des Menschen des kategorischen Gebotes kann wohl auf empirische Zwecke hinausgehen, aber seine letzte Wurzel, sein „erster Beweger" ist die Idee des freien Menschen und keineswegs das Prinzip der Selbstliebe, das der naturalistischen Lebenssysteme, für die der Mensch bloss ein Ding unter andern gleichartigen Dingen darstellt. Ich fühle mich so frei, im Einklange mit der Idee des Weltgesetzes, absolut unabhängig — könnte der homo kantianus zu sich und den Mitmenschen sagen — dass ich kein Bedürfnis mehr in äusseren Anlässen zur Tätigkeit, und mögen diese göttlicher Natur sein, empfinde. Sich durch Leidenschaften oder durch Vorstellungen metaphysischer Natur in einen schöpferischen Zustand versetzt zu sehen, widerspricht meinem Selbstbewusstsein, meinem Bewusstsein von einem absolut freien Menschen, vom Menschen schlechthin. Derartige Vorstellungen würden nur die mühsam eroberte Menschenwürde herabsetzen, d. h. letzten Endes mich als freien, auf mich selbst angewiesenen Schöpfer meines Lebens erniedrigen. In Gemeinschaft mit den Christen dulde ich die eigennützige, diesseitige Wirklichkeit, doch mein Gott ist nicht der Gott der Christen, der ewiglich in mir und ausserhalb meiner weilt. Mein Gott wird lediglich in mir, es ist das sittliche Gesetz in mir, und all das, was von ihm angehaucht, was in seinem Namen und nach seinem Willen aufgerichtet wird, verwandelt sich in eine heilige, göttliche Wirklichkeit. Dieser Mensch würde nie sein Schicksal in Abhängigkeit vom Leben des Tages setzen. Sich als schöpferisches Prinzip, als Kulturwesen behaupten zu dürfen, stellt er über alles. Er möchte beispielsweise „Gutes" tun, sich und den andern als Personen zum Leben verhelfen, um lediglich seiner Idee vom Kulturmenschen, seinem innersten freien Selbst treu zu bleiben. Er steht jenseits der üblichen bürgerlich-christlichen Bewertungen des Altruismus, Utilitarismus, Egoismus und erwartet keinen „Lohn" für seine Gesinnung wie Handlung. Kurz und bündig: er ist ein freier Adelsmensch. Seine ritterliche Gesin-

nung macht ihn verschwenderisch. Er gibt die bequemlich eingerichtete Welt mit ihren diesseitigen und jenseitigen Gütern weg. Und er bleibt reich dabei, dieser Freigebige! Er besass sie doch, sie war auch sein Eigen, und nun verschenkt er sie, wie Erwachsene ihre kindlichen Spielzeuge verschenken.

13. Das Bewusstsein der Freiheit in der Gestalt eines schaffenden allumspannenden Prinzips treibt den Menschen des kategorischen Imperativs in die Welt der historischen Ereignisse hinaus, wo er versucht, ein ordnungsvolles, wertvolles Reich nach der Art des eigenen vernünftigen, inneren Lebens, ein Reich von Personen und der Freiheit auf Erden aufzubauen. Nicht aus Schuld dem historisch-empirischen Leben gegenüber, nicht „pflichtgemäss" tut er dies. Das Bewusstsein der Schuld, eine Potenz des mittelalterlichen Denkens, ist ihm, dem autonomen Adelsmenschen, zuwider und fremd. „Aus Pflicht" dem höchsten Gesetze gegenüber, der I d e e des Kulturmenschen Genugtuung tragend, möchte er, der Aristokrat des Zeitalters, handeln, werten und fühlen. Man erwarte hier nicht „büssende Edelleute" mit einem kranken Gewissen zu treffen. In Wahrheit, hier kommt die absolute Selbstbehauptung des rein „Menschlichen", der Person, zum Ausdruck; ein Triumph der kulturellen Freiheits-Idee ist hier nicht zu verkennen. Der Mensch ist zum gesetzgebenden Schöpfer erhoben und als solcher findet er nur in sich den Grund der Lebensberechtigung und nur seinem metahistorischen Ich gegenüber fühlt er sich verantwortlich. — Die Verantwortlichkeit dem allgemeinen Gesetze in sich gegenüber bestimmt auch sein sittliches Verhalten zu den andern vernünftigen Wesen. Nach den vorstellbaren Forderungen dieses allumspannenden Gesetzes zu handeln ohne Rücksicht auf „die Regeln der Geschicklichkeit", die „Ratschläge der Klugheit" und auf die impulsiven Wünsche der subjektiven Natur, das allgemeine Gesetz zum Grundmotiv der Menschenverhältnisse zu machen, drückt jetzt sein sittlich-kulturelles Ziel aus. Sein sittlich soziales Verhalten, das sich ge-

nötigt sieht, in den Nebenmenschen und in sich selbst potenzielle Repräsentanten des Weltwillens, des Totalgesetzes oder des „Gewissens“ anzuerkennen, nimmt den Kampf mit den aristokratisch-hierarchischen und überhaupt naturalistischen Verhältnissen auf. Neben die einander bedingenden Distanzverhältnisse: Herr und Diener, tritt eine Totalität von gleichwertigen Personen, die sich als Selbstzwecke dünken. Der Repräsentant des kategorischen Weltgebotes ruft so angesichts der hierarchisch-aristokratischen Sachlage dem Menschen zu: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest“. In die soziale Sprache der Gegenwart übertragen, fordert das Gesetz, dass niemand sich und den andern lediglich als Mittel zu einem Zwecke, sei dieser noch so erhaben, missbrauche. Und was für eine Person gilt, gilt zugleich für alle. Denn alle Menschen sind potenzielle Träger des Sittengesetzes, autonome Ausschnitte aus demselben. „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.“ (Ap. Paulus an die Galater.) Die demokratische Idee feiert hier ihren Triumph.

Aus der Anerkennung des Totalgesetzes als Motiv der Lebensäusserungen folgert der Kulturmensch, dass er von eigener und fremder Ausbeutung zu lassen und die Emanzipation der menschlichen Persönlichkeit zum Kulturprogramm zu erheben hat. N o l i m e t a n g e r e, mich als Träger des Sittengesetzes, — lautet das soziale Gebot des h o m o k a n t i a n u s und der gesamten Demokratie unserer Kultur. Eine Gemeinschaft von Personen an Stelle von Herren und Sklaven — ist sein Gesellschaftsideal. Positiv-sozialistische oder soziokratische Forderungen, die auf die Schaffung einer prinzipiell neuen, sozialen Lebenssubstanz, auf die fortwährende und tiefgreifende Erhöhung der Gesamtkultur hinauszugehen haben, sind aus dem Kantischen und demokratischen Sittengesetz überhaupt keineswegs abzulei-

ten. Sein Sinn erschöpft sich im Organisationsproblem. An Stelle der hierarchisch-aristokratischen Kulturbildung hat nun die demokratische Gestaltung der Verhältnisse zu treten. Organisation der auf die Bildung von Personen gerichteten Kräfte, ein Zusammenhang von Personen, eine Ordnung der autonomen Zweckeinheiten auf Grund des Totalgesetzes, mit anderen Worten, ein harmonisches Reich von in potentia vorhandenen Zwecken, — macht das weltgeschichtliche Programm des Menschen des Sittengebotes und aller Demokratie aus. Es versteht sich von selbst, dass die inaugurierte Koexistenz von gesetzgebenden Freiheiten, die durch menschliche Personen vertreten sind, nichts vom wesenhaften Lebensinhalt der Personen auszusagen vermag. Der Personen- und der Kulturgehalt überhaupt wird durch die Richtungslinie der Beziehungen, durch die Vorstellung von lauter Gesetzlichkeit oder Vernünftigkeit erschöpft.

So treffen sich formell der Liberale und der Demokrat in der Vorstellung eines das All umspannenden rationalistischen Gesetzes zusammen. Der liberale Bürger bringt jedoch ein starkes Vertrauen zur „Natur" und „Natürlichkeit", zum Menschen, wie er ist, mit; das Naturgesetz, die rationalistische Regel braucht bloss im Leben der Menschen auf die Organisation der Genusskräfte angewendet zu werden. Der Demokrat hingegen hegt von Hause aus Misstrauen gegen die gute Natur im Menschen, er meint, es bedürfe sittlicher Ueberwindung, um den Menschen aus seinem „natürlichen" Hang zur Tierheit und Usurpation fremder Kräfte, sowie eigener Anlagen zu befreien, er will so eine harmonische Organisation der schöpferischen Kräfte bilden.

Im Menschen des kategorischen Imperativs bildet sich allmählich eine „konkrete" Seele heraus. Es erwachsen neue psychische Qualitäten, die ihrem Träger eine eigentümliche Stimmung verleihen, die sich gegenüber geübte Verantwortlichkeit zieht den Lebensernst nach

sich, da dem Verantwortlichkeitsbewusstsein die Vorstellung von der gewollten Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zugrunde liegt. Was freiwillig als Notwendigkeit anerkannt und als Allgemeingültigkeit vorgestellt wird, nötigt auch das Gefühl der Bedeutsamkeit, des Ernstes und der Feierlichkeit ab. Der Sinn für das Ausschliessliche, Feierliche, was so unbarmherzig vom Liberalismus unterdrückt wurde, bemächtigt sich des sich nun wichtig wissenden Menschen. Auch neue soziale Verkehrsgefühle entstehen in der Seele des protestantischen Adelsmenschen. Die üblichen typischen Erhaltungsgefühle, wie Habsucht, Ruhmsucht Ehrgeiz, Hoffnung auf persönliche Vorteile sucht er von sich abzuschütteln. Was könnte ihm in der Tat dieses alles bieten, nachdem er sich entschlossen hat, auf eigene Kosten in universeller Absicht zu leben. Gerade in der Verschmähung jeder Vergeltung sieht er seinen Stolz. Die wahrhaft grosse Uneigennützigkeit hat ihm doch sein Bestes, den Adelsbrief des Zeitalters verliehen. Der Ehre, dieser höchsten Bewertungstatsache der Aristokratie, die ja immer mit Standes-, Kasten- und Klassen-Vorteilen und Vorurteilen verbunden ist, zieht er die Würde, diesen Wertäquivalent des Gesetzes, des allgemein Menschlichen vor. Er kennt wohl die Vergänglichkeit des Irdischen, auch die immanente Beschränkung des Wissens blieb ihm nicht unbekannt, in den trüben Stunden schwebt ihm der Untergang der Menschheit selbst vor Augen, er ist sich auch der Eitelkeit aller jenseitigen Hoffnungen bewusst, er durchdrang die gesamte Lebensweisheit seiner Sippe und ihre Warnungsrufe klingen noch in seinen Ohren, — und all dessen ungeachtet, ja all dem zum Trotz wagt er nach dem sich gegebenen Gesetz der innersten Freiheit „Gutes“ zu vollbringen. Eine kaum zu fixierende Vorstellung vom Menschen, wie er sein *soll*, ja die leise Ahnung genügt, um die Welt auf den Kopf zu stellen, um sich rückhaltslos zum sittlich freien Adelsmenschen mit dem Bewusstsein der Schuldlosigkeit zu bekennen. Aber froh zu werden, wie es der Mensch des kategorischen Impe-

rativs unserer Tage (siehe II. Buch, X) träumt, ist ihm versagt. Ein tragischer Hauch schwebt über sein Leben.

14. Die Tragödie des Menschen des kategorischen Imperativs rührt vor allem aus seinem eigenen Selbst. Dieses weiss sich als Totalgesetz, als der vernünftige ordnungschaffende Weltwille, doch kann er nie die Macht des Weltwillens erreichen und darf nie über ihn hinauskommen. Mit der blossen Vorstellung des Weltwillens als Motiv muss er sich zufrieden geben. Die vollkommene Identifikation seines Selbst mit dem Weltwillen hätte einen vollkommenen guten Willen zur Folge, der ja „nicht als zu gesetzmässigen Handlungen genötigt vorgestellt werden kann", und einen Heiligen als Träger, der des Sollens und der Imperative nicht mehr bedarf und bei dem das Wollen, wie Kant selbst sagt, schon von selbst mit dem Gesetze notwendig übereinstimmt. Aufrichtigkeit, bis zu Ende gehende Aufrichtigkeit, ruft der Sittenmensch sich und den andern zu; dein Los ist die Verschmähung der Mythe und die Absage an das Heilig-werden-können, dein Los ist die bewusste Tragödie, die allein mit der Wahrheit in Frieden lebt. Richte nicht deinen Kopf seitwärts, suche nicht an der Peripherie des Weltgesetzes, — spricht es in ihm, — die Markationslinie der Gesetzmässigkeit kann für dich verhängnisvoll werden; blicke nur nach innen, wo einzelne Gesetze dem allgemeinen Gesetze wieder und wieder zustreben und in den gleichen Strom einmünden. Bemächtige dich einer dir gebührenden Rolle, aber verzichte freiwillig auf das Hinauswollen, auf das Jenseits des Gesetezs und auf das bedrohliche Irrlicht, das die Metaphysiker Ding an sich nennen. Und vermagst du die Tragödie nicht zu ertragen, so gebe dich der Resignation hin, werde weise. — Was erwartet nun den Imperativmenschen im Reiche, wo Gesetze walten und das Sittengesetz um die Krone des Zeitalters einen verzweifelten Kampf führt? Schon als Adelsmensch, der mit dem Würdegefühl begnadigt wurde und als einer, der die absolute Gesetzesfreiheit zum Lebenszweck

erhoben hat, ist er tragisch. Seine Züge verdüstern sich noch, wenn er ans Werk tritt, wo er immer „über die Kraft“ und nicht nur über unsere gegenwärtige Kraft hinaus will. Nie wird ihm die Versöhnung mit sich selbst zuteil. Sein Zeitgenosse, der liberale Bürger, hat es gut, indem er die Stimme des „Gewissens“ durch die Stimme der „Natur“ ersetzt. Ihn reisst aber das wachgerufene Gewissen ins Unendliche fort; doch das Gesetz ruft ihm ständig „Halt“ zu. Mit jedem Schritt und Tritt seines heroischen Handelns vertiefen sich die tragischen Züge. Wie oft schwankt der Boden, auf dem er sich sicher und heimisch zu wissen glaubte. Gestaltet sich doch sein gesamtes Leben zu einer unausgesetzten Möglichkeit. Zwischen ihm und seiner sozialen Umgebung bildet sich eine Kluft, denn Werte schaffende Arbeit und Genuss sind vom Menschen des idealistischen Demokratismus zu einem in ethischer Beziehung bösen Prinzip und im besten Falle neutralen Mittel herabgesetzt worden. Er ist von der konkreten Welt losgerissen, bloss die Art der Bekämpfung derselben durch Gesetzesorganisation unterhält noch Beziehungen zu ihr. Und so verbreitet er nur die altbekannte Stimmung der „Freien“ um sich.

Allmählich kehrt sich das Bild um. Aus einem Retter des „Menschlichen“ wird der Imperativmensch zum Ankläger. Es wird ihm schwer, sein eigenes Selbst, das zwischen Gott udn Natur schwebt, zu erfassen. Im verborgenen Innern des eigenen Ichs und in der Aussenwelt, der er den Krieg erklärt hat, begegnet er jetzt lauter Unvollkommenheiten, lauter disharmonischen Lebenskreisen, jede seiner instinktiven Lebensäusserungen verwandelt sich in eine notgedrungene Sünde an dem „Menschlichen“, das ehemals ins Feld gegen das „Natürliche“ gezogen ist. Es entstehen Zweifel und es taucht die schwerlastende Frage auf: ist es nun sittlich, sittlich zu verfahren? (Siehe II. Buch, IX.)

Hat der liberale Bürger, dieser Durchschnittsmensch der Epoche, den inneren Menschen zugunsten des „Reinen“, „Natürlichen“, „Aeusseren“ aufgegeben, so gerät der Gei-

stesaristokrat des Zeitalters in Konflikt sowohl mit dem äusseren, natürlich sozialen Menschen, wie mit der Gottheit. Er träumt von einer friedsamen, gesitteten Gemeinschaft, wo man des Titanentums nicht bedürfe und wo jeder sich als Selbstzweck fühlen könnte, muss aber sein Leben lang Opposition, sittliche Opposition machen. So berührt sich das moralische Wesen im Menschen des kategorischen Gebotes mit dem Revolutionär. Es bildet sich ein Prometheus auf christlich-ethischer Grundlage heraus. Gegen Gott und Satan, gegen jede Transzendenz und den aristokratisch-herrschaftlichen Lebensinhalt und für die Unantastbarkeit des sittlichen Gesetzes im Menschen. Und fast in jedem Prometheus unserer Tage trifft man die adeligen Züge des Menschen des kategorischen Imperativs an. Es brauchen nur die Namen Ibsens und Nietzsches genannt zu werden, — man braucht nur die namenlosen politischen und religiösen Revolutionäre des Zeitalters ins Gedächtnis zu rufen, um die Wirkung der tragisch-einsamen und finster-ernsten puritanischen Gestalt des Menschen des kategorischen Imperativs zu empfinden. Aber der Gott, der Alleinherrscher, weilt im Innern des heutigen Prometheus und nicht, wie in den alten Zeiten, auf den Höhen des Olymps, in den himmlischen Sphären. Der Adelsmensch von heute ist kein abgefallener Engel, er hegt ein starkes Verlangen nach der Heiterkeit des Lebens. Er fühlt sich hingezogen zum alten eigennützigen Prometheus, und gelangt so zu denselben Schwierigkeiten, die bereits Kant vor Augen standen. Man fragt wieder: was ist Freiheit, was ist der Stützpunkt der Freiheit in der Welt? Anstatt sich in die Tatsache der Entfremdung des Menschen des kategorischen Imperativs von der Wirklichkeit und des liberalen Bürgers vom Geiste zu vertiefen, anstatt also die gesamte, im Grunde „atheistische" liberal-protestantische Kultur in Frage zu stellen, anstatt den Liberalismus und Demokratismus umzulernen, um von vorne zu forschen: cui bono?, stehen sie verwundert vor dem alten Problem, sie, die „Freien", die im Grunde einsa-

men und heimatlosen Freien. Anstatt über das Zeitalter nachzudenken, denken sie aus ihm hinaus. Es kann daher nicht wundernehmen, wenn die Erben des homo kantianus immer sich im Kreise herumdrehen und jedesmal eine Lebensmöglichkeit verkünden, die längst vom Geistesaristokraten unserer Menschenordnung nach reiflicher Ueberlegung überwunden worden war.

15. Lange vor Kant suchte sich das demokratisch-sittliche Bewusstsein durchzuringen, wurde aber im Leben systematisch von der Aristokratie und Revolution verdrängt. Schon Milton, dieser christliche Homer, führte im Einklang mit der demokratischen Volksbewegung einen harten Kampf gegen polizeiliche und feudale Hierarchie für das Ideal der freien christlichen Gemeinde, die von unten aus aufgerichtet werden soll. Die „Pilgrimväter“ verliehen dem Gedanken der freien Volkssouveränität einen stark praktisch-politischen Charakter. Shakespeare vertieft sich in die inneren Widersprüche der Renaissance-Triebe, der liberal-aristokratischen Sphäre des Lebens und stösst auf die Gegensätze, die zwischen den aristokratischen Ansprüchen mit den Forderungen des Gewissens entstehen. Ibsen kehrt nach drei Jahrhunderten das Shakespearesche Bild um und ruft das tragische Bewusstsein des Zeitalters hervor. Es fehlt auch nicht an solchen, die sich der Macht des alten autoritativ-feudalen und des neuen autonomen Gewissens mit einem Ruck zu entkleiden suchten und die Freiheit des umwälzenden Willens nach allen Seiten hin proklamierten. Max Stirner darf der Repräsentant dieses revolutionären Immoralismus genannt werden, während Friedrich Nietzsche es unternommen hat, die Moral einer revolutionären Aristokratie zu formulieren: Durch ihn wird der neue Herrscher feierlich geadelt. Die vom reformierten Christentum und späterhin von Kant geforderte Menschen„würde“ für alle Glieder des Gemeinwesens, die als Idealisierung, Vergeistigung und Erweiterung des mittelalterlichen Ritterideals angesehen werden kann, will nun Nietzsche auf die vom „natürlichen Gang der Din-

ge" Auserwählten angewandt wissen, während Ibsen nur diejenigen am neuen Adelsstande teilnehmen lässt, die bei der Erreichung ihrer Lebenszwecke des autonomen Gewissens nicht verlustig gehen. So gelangte das europäische Kulturbewusstsein durch Ibsen zum selben Problem, an dem der Mensch des kategorischen Imperativs scheiterte.

Das Scheitern des Kantischen Gewissensmenschen stellt sich als eine innerliche Notwendigkeit heraus, bedingt dazu durch die allgemeine liberal-demokratische Lebenslage. Der Aristokrat der neueuropäischen Kultur stirbt an eigener Krankheit und noch dazu an der allgemeinen Krankheit der bürgerlichen Daseinart: die durchgängige Differenzierung und Entfremdung der aristokratischen und demokratischen Beziehungen, der soziologisch bedingte Lebenspartikularismus ist zum Verhängnis sowohl des liberalen Bürgers, wie des Menschen des kategorischen Imperativs geworden. Der Bürger stürzt bisweilen in die raubtierischen Sphären hinab und verliert den inneren Zusammenhang mit der Kultur. Der autonome, vom Gewissen geadelte Demokrat erklimmt die tragische Höhe, die fortwährend seine Lebensenergie lähmt. Ihn frisst unaufhörlich die Entfremdung mit Gott und der naturalistischen Lebensrichtung, der Mangel an einfacher, impulsiver Menschenliebe, das ständige Entbehren einer „Heimat" und das Verachten einer Welt, an die er Forderungen zu stellen sich gezwungen sieht. — Allein, bei dem Aufrichten und der Grundlegung der neuen Gemeinschaftskultur darf und kann die Erbschaft, die uns der Mensch des kategorischen Imperativs hinterlässt, nicht umgangen werden. Der mühsam eroberte Kulturreichtum darf nicht verscherzt werden, was eine innere Verarmung zur Folge haben könnte. Die Eigenschaften des Gewissensmenschen müssen auf die im Schosse der Gegenwart entstehende Zukunftskultur übertragen werden, wie auch seinerzeit der Demokrat, der Mensch des kategorischen Imperativs, das Qualitätsprinzip aus dem noch impressionistischen Christentum übernommen hat, um es auf das ethische

und ästhetische Leben anzuwenden. Vor allem kommt es auf die keimende neue Auffassung des menschlichen Wesens als eines selbständig schöpferischen und doch dem allgemeinen Weltgesetze verwandten Zentrum im Universum an, auf die geistig adelige Gesinnung des Menschen, auf den Ernst und die Bedeutung, die er der Kulturarbeit beilegt. Die Verwandtschaft und der ständige Verkehr dieses Adeligen des Zeitalters schlechtweg mit dem letzten Dasein sind es, die uns unwiderstehlich anziehen und so seine tiefe Entfremdung vom Leben vergessen lassen.

16. Das demokratische Verhalten, wie es im Idealismus der letzten vier Jahrhunderte europäischer Geschichte zum Ausdruck kam, bildete im Gegensatz zum Naturalismus einen eigenen Begriff des Kultursubjekts und des Kultur-Organismus. Lehrte die naturalistische Tatsächlichkeit des Lebens, der Mensch sei ein Komplex von Eigenschaften und sinnlichen Leidenschaften, die sich in einer Herrschaftspotenz summieren, so stellt die idealistische Strömung ein geistiges Ich auf, das einen einzigen Fall Gottes, des Allgemeinen oder des Weltgesetzes darstellt. Die Reformation löste den Begriff des Menschen in der Vorstellung des summarischen inneren Zusammenhanges, des Allgefühles auf. Martin Luther verlieh dem neu eroberten inneren Zusammenhang Ziel und Richtung, indem er das grenzenlose Allgefühl in Glauben, in einen bestimmten Glauben an die erlösende Tat Christi umwandelte. Glaube steht in der Mitte zwischen Gefühl und Gedanken, zum Glauben gehört denkende Phantasie und gefühlsmässige, sichernde Tatsächlichkeit. Glaube ist somit der Ausdruck einer an sich seienden Existenz und stellt zugleich auch ein Verhalten der Existenz, ein „gegen" und „für" dar. Die deutsche Sprache hat dafür ein wunderbares Wort: Gesinnung, das in sich die Gewissheit des Seins und des Verhaltens enthält. Christliche Gesinnung, — woran ja der innere Kern der Reformationsbewegung sich äusserte, — bedeutete die Konstituierung und Begründung eines dem Naturalismus trotzenden Ich-Zentrums, eines Mo-

tivs zur Freiheit und Schöpfung, eines Kultursubjekts sui generis. Soweit der Einzelne sich der christlichen Gesinnung erfreut, folgerte das Zeitbewusstsein, so weit nimmt er an der umwälzenden christlichen Tat teil, und steht den usurpatorischen Ansprüchen der Natürlichkeit frei gegenüber. Das ewig Menschliche, das Recht zum Dasein und zur Bekämpfung der tötenden Mächte wird erobert. Von der Illusion zur Idee, vom dumpfen allumschlingenden Gefühl zum Glauben — Gesinnung weist der Weg der Reformationsbewegung. Eine innere Kultur, ein unveräusserliches, von den Mitteln der Naturbewältigung freies Menschenvermögen ist das Erbe, das die Reformation der Demokratie vermacht hat.

Auch der rationalistische Idealismus mit Cartesius an der Spitze bemühte sich, das ewig-menschliche, freischöpferische Vermögen der Natur abzuringen. Durch das cogito ergo sum wollte Deskartes die Vernunft-Macht des Einzelnen erobern und befestigen. In Leibniz fand das Doppelstreben des Zeitalters, den Kulturmenschen als den Träger sowohl der autonomen freien Gesinnung, wie des erzeugenden und ordnenden Gedankens zu beurteilen, seine verhältnismässige Versöhnung. Der pluralistische Individualismus oder „Personalismus" Leibnizens schickte sich an, das bestehende Verhältnis zwischen Kultur und Natur umzuwerfen. — Das Real-Schöpferische, Individuelle schlechthin soll das Primat über das Materiell-Tote, Unbewusste und Instinktive gewinnen, es soll zugleich alle drei Reiche des Bewusstseins, das der Transzendenz, der Kultur und der Natur in sich einschliessen. Enthält doch jede Monade, jedes Real-Existierende das ganze All in sich und jede Monade ist es auch, die auf eigene, nur ihr allein zukommende Weise, das All gebiert, entfaltet und entwickelt. Um so mehr vermag es die Menschenmonade. Der sinnlich-natürliche, usurpatorische Tatbestand vermag dem Ewig-menschlichen, seinen kulturellen Werkzeugen in der Gestalt von Moral- und Erkenntnisprinzipien nichts anzutun; der menschliche Geist

10*

hat teil an Gott, der Mensch ist „ein Bürger des Gottes-Staates“ und somit aller beschränkenden Gesetzlichkeit und den rein technisch-praktischen Lebensmitteln überlegen. — Der Mensch als Vernunft- und Verstandes-Wesen, das durch die eigene Geistesspirale im Auftreten beschränkt bleibt, wird vom kartesianisch-leibnizianischen, rationalistischen Idealismus als Fundament des Kulturreiches dargestellt. In den Verhältnissen zwischen den Monaden-Personen steckte noch ein Stück Hierarchie und Vormundschaftsgeist, sei es auch rein verstandesmässig und künstlerisch gedacht. Die protestantische Idee-Gesinnung, zu der sich die philosophische Idee-gesetzgebender Gedanke gesellte, erzeugten aus sich heraus die Idee des ordnenden und geordneten, kontinuierlich nach allen Seiten hin auftretenden Weltwillens. Die Gesinnung fand Ausbreitung auf die äusserlich soziale und sinnlich-natürliche Umwelt, und die Idee-Gesetzes-Gedanken versuchten die autonome Gesinnung von der Göttlichkeit loszureissen und so auf sich selbst zu stellen. Kant machte den Versuch, den protestantischen Dualismus zwischen Glaube und Vernunft, zwischen persönlich innerer und sozial-technischer Kultur, zwischen Geist und Natur, zwischen Begreifen und Wirken zu überwinden und so beide Verhaltungsformen in einen einheitlichen Kulturorganismus zu verwandeln. Wie später Hegel, Feuerbach und Marx auf einer Seite und Schopenhauer auf der andern zum Zwecke der Konstituierung eines Kulturinhaltes über die reiche Erbschaft des europäischen Idealismus verfügten, gehört nicht hierher, geht über das instinktmässige Vorhaben der nach Autonomie der Person strebenden Demokratie weit hinaus.

17. In der moral-politischen Fassung der Kultur-Idee treffen der kritische Idealismus des Zeitalters und die christliche Volksbewegung, wie sie teilweise in den Bauern- und Reformations-Kriegen, während der englischen Revolution, der nordamerikanischen Freiheitskriege und bei den Gründern

von Neuengland auftritt, miteinander zusammen. Die um ihre Unabhängigkeit kämpfenden Volksmassen deduzierten stillschweigend aus der qualitativen Bewertungsweise des Christentums ein eigenes Naturrecht, ein Recht, das mit uns geboren ist, das aber im Gegensatz zum Angriffsrecht der Aristokratien (siehe oben II.) ein ewiges Recht auf das autonome Sein der Person, ein Recht auf Geltung und Wehrkraft bedeutet. Dass allem Rechtsbewusstsein, jedem Rechtsakt der aristokratische und demokratische Anspruch zugrunde liegt, versteht sich von selbst. Das Naturrecht auf den Angriff setzt das Recht auf die eigene Person voraus; und die Person erfreut sich der Existenz, besitzt die Rechtsfähigkeit, um sich zu greifen. Wird aber das demokratische Recht in den Vordergrund gerückt, so wird den eigenen und fremden Angriffsrechten eine Grenze gesetzt. Die tatsächliche Rechtswirklichkeit der bürgerlichen Gemeinwesen, wo die Aristokratien die Hegemonie inne haben, ist de facto des demokratischen Naturrechts nicht bar und das Recht in seinem Wirkungskreise stösst sowohl an die Gebote des demokratischen Rechts, wie auch an die Tatsache der Gesellschaftsexistenz, an die des sozialen Rechts. Wo in den letzten vier Jahrhunderten demokratische Massen zum Aufstand griffen, verfochten sie das Recht auf die Autonomie ihrer persönlichen, sozialwirtschaftlichen Existenz, was durch das christliche Kultur-Dogma vom Gleichwert aller Menschen vor Gott begründet wurde. Es darf daher behauptet werden, dass die rein demokratischen Elemente der Gesellschaft von heute das Erbe des christlich qualitativen demokratischen Geltungsprinzips angetreten haben. Mit Hilfe der neu-demokratischen Idee ist so dem Christentum zum zweiten Male gelungen, die Sklaverei aus der Welt zu schaffen. Ich meine den Kampf um die Unabhängigkeit während des XVIII. Jahrhunderts in den amerikanischen Landen.

Die Historiker schildern, wie in England während des XVII. Jahrhunderts die Kämpfe der Kirchenverfassung in

die Fragen der Staatsverfassung übergingen. Im Kampfe der Presbyterianer und Independenten wurde z. B. der demokratische und liberal-aristokratische Freiheitsbegriff in seiner Anwendung auf Recht und Staat geschmiedet. Noch früher führten im übrigen Europa die christlichen Sekten einen Kampf um demokratische Autonomie. Da hat hingegen das Bewusstsein des XVIII. Jahrhunderts auf der Grundlage griechisch-römischer Vorstellungen den Begriff der liberal-aristokratischen Freiheit herausgearbeitet. In der grossen französischen Revolution nun treffen beide Prinzipien, beide Beurteilungsweisen, einander abwechselnd und miteinander in Kampf tretend, zusammen.

18. Wie das Naturrecht der Demokratie, so auch ihre Staatsidee. Kant, der Begründer der autonomen Ethik, ist auch der Fürsprecher des demokratischen Existenzrechts und der demokratischen Staatsauffassung. Die Inkonsequenz, der Kant ob seines Naturrechts oft gezeiht wird, ist auf das Konto der Ankläger zu schreiben, die es nicht verstanden haben, die demokratischen und aristokratischen Rechtsnormen streng voneinander zu halten. Auch der Ausdruck Rechtsstaat, den Kant aufgenommen hat, hat manchen verwirrt, wenn auch der Kantische Rechtsstaat ganz andere Ziele und Motive aufweist, als der des Liberalismus.

Das Recht und der Staat sind für Kant bloss dazu da, das autonome Geltungsprinzip auch in die Verhältnisse der Menschen einzuführen, was nur dann geschehen kann, wenn das allgemeine Freiheitsgesetz auch diese Verhältnisse der Menschen bewahrt und reguliert. Das für alle gültige Gesetz tritt ins Leben und sorgt dafür, dass jeder über die Freiheit seiner Person, über seine gesetzgebende Aeusserung verfügt und die Willkür in Schranken hält. Was ist nun der Staat, wenn nicht ein Rechtsbund freier Menschen? Der Staat stellt, wie es in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre heisst, „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ dar, d. h. einen Zusammenhang, der sich dem Gesetz der Koexistenz der Freiheit, bezw.

der einzelnen menschlichen gesetzgebenden Willensäusserungen unterzuordnen hat. Das Recht als Korrelat des Sittengesetzes kann und darf in seiner Sphäre nur das wollen, was die Sittlichkeit auf ihrem Gebiete zustande bringt: das Ziel beider ist die Hervorbringung des Gesetzesprinzips im Menschen, d. h. der Person sowohl in ihrem Für-sich-sein, wie in ihrem Sein mit andern; und der Staat hat keinen ausserrechtlichen Zweck zu verfolgen, die Existenz des Staates geht vollkommen im Schutze der „Personen", der personalen Freiheiten auf. Eine eigene positive Aufgabe steht dem Staate nicht zu.

Während der Liberalismus dem Staat die Macht und Befugnisse einer eigenen politisch-wirtschaftlichen Einheit neben den übrigen privaten Wirtschaftseinheiten einräumt, und der Polizeistaat dagegen ihn als ein summarisches Herrschaftsinstitut hinstellt (mit dem Eintritt in den Staatsbund lässt bekanntlich sein Theoretiker, Hobbes, den Bürger die Freiheit einbüssen), d. h. ihn über die Freiheit der Gesellschaftsglieder erhoben wissen will, so setzt die demokratische Rechtsidee Kantens den Staat zum Diener der Koexistenz der Freiheiten herab, sie stellt die Rechtsansprüche der Einzelnen über die Staatsinstitution. Die Macht eines autonomen Staates mit eigenen Zwecken geht hier auf das allgemeine, regulierende Sittengesetz über; dasselbe hat Eintracht und Gleichheit zwischen den sich frei wissenden Personen zu stiften, der Staat — die so entstehende Lage zu bewahren. Wie Rousseau des „Contrat social", so begnügte sich auch Kant nicht allein mit der Freiheit. Freiheit und Gleichheit bedingen einander. Beide sind Aeusserungen eines und desselben Weltgesetzes: Jeder ist frei, insofern er das Gesetz in sich verkörpert; und im Zusammenleben bleiben die Menschen frei, wenn ihre Gesetze nicht in Kollision geraten. Das alle Beziehungen umspannende Gesetz macht sie frei und gleich zur selben Zeit. Für ein autonomes kollektives Bewusstsein, für eine besondere Existenzform des Sozial-Geistigen, Staat genannt, lässt der demokratische Be-

griff, auch in der Fassung Kants, keinen Platz übrig. Die Stelle des kollektiven Bewusstseins vertritt hier die regulative Idee oder die Vorstellung von dem allgemein gültigen Gesetz; dieses spielt die Rolle des Rechts- oder Sozialgewissens und nicht der Staat. Auf das Gewissen aber kommt es Kant und jedem echten Demokraten vornehmlich an. Der Kantische Rechtsstaat ist kein Staat im üblichen Sinne, er führt zur Postulierung einer Art anarchistischen Gemeinwesens. Die anarchistische Gesellschaftsdoktrin im XIX. Jahrhundert konnte sich nicht behaupten, weil sie sich auf naturalistischer Grundlage behaupten wollte. Das liberal-aristokratische Recht auf den Angriff liegt ihr im Blute. Auf naturalistischer Grundlage ist es unmöglich, einen Begriff, geschweige denn eine Idee von einer Person und obendrein von einem spontan sich bildenden freien Personen-Bund zu gewinnen. Der Anarchismus, wie sein Zwillingsbruder, der Liberalismus bleibt daher beim Subjekt als Ausgangspunkt und Endzweck haften und fällt der Willkür anheim; den Liberalismus rettet vor schwerer Konsequenz die Staatskonvention. Die demokratisch-anarchistische Gesellschaftsauffassung Kants und der Demokratie hingegen besitzt ein Rückgrat in den bindenden und ordnenden Sittengesetzen und ist als ideale Möglichkeit wohl denkbar. Allein nicht nur in der Auffassung des Staates, der Rechte und des Rechtszweckes geht Kants Demokratismus mit dem naturalistischen System des landläufigen Anarchismus und Liberalismus grundsätzlich auseinander. Auch der die Kultur belebende Freiheitsbegriff ist hier ein anderer. Der Kantische Gedanke und mit ihm der Demokratismus lässt ihn nicht im Streben nach Unabhängigkeit und Isolation und in dem Willen zur Macht und Gewalt sich erschöpfen, er postuliert ihn vielmehr als gesetzgebende Kraft und die freie Gesellschaft als ein Nebensein gesetzgebender Kräfte im Einklang mit dem oberen allgemeinen Gesetz, mit dem „Guten“ schlechthin. Jeder, wie Fichte sich ausdrückte, demonstriert die eigene Freiheit, indem er die Freiheit des Näch-

sten zu schätzen weiss und die Freiheit des Nächsten stellt für ihn einen umgekehrten Beweis der eigenen Freiheit. Die Personen schränken sich in ihrer „Freiheit", in den Willkür-Aeusserungen gegenseitig ein, um der Gesetzesfreiheit, oder was dasselbe ist, der Gleichheit, gewahr zu werden.

Der Staat übermittelt allmählich seine Attribute an die Gemeinschaft und das Volk, das so nun als Ideal, als ein zu verwirklichendes Gesetz, Existenz besitzt. Die Souveränität des Volkes bedeutet auf idealistisch-demokratischer Grundlage so viel wie Herrschaft des Gesetzes, das zu gelten hat. Die Daseinsformen, in die sich das soziale Leben kleidet, entbehren, von der Seite des demokratischen Idealismus gesehen, die Bedeutung sich selbst genügender, realindividueller Wirklichkeiten. Und auf jeder Stufe des historischen Lebens bleibt der Widerspruch zwischen Staats-Wirklichkeit und Staats-Ideal, zwischen Macht und Recht bestehen. Allein, als Ideal ist der Gewaltstaat abgeschafft und an seiner Stelle ist die Souveränität des allgemeinen Gesetzes, der gesellschaftliche Eintrachts-Vertrag getreten. Die Entscheidung in „Staats"- und Rechtsfragen muss nun der Gemeinschaft von Einzelnen, die in potentia die allgemeine Ordnungsnorm enthält, überlassen werden.

19. Ich weiss nicht, ob Kant je ähnliche Konsequenzen in bezug auf die Staats-Idee vorgeschwebt haben. Sicher ist es aber, dass die Neu-Kantianer, die berufenen Erben Kants, es nicht gewagt haben, den demokratischen Anarchismus (Staatslosigkeit auf der Grundlage der sittlichen Verbindlichkeit) in aller Klarheit herauszuarbeiten.

Kant war nahe daran, den Begriff des autonomen Staates in eine regulierende Idee aufzulösen, die die Idee der personalen Existenz, der ordnenden Norm, das Sittengesetz ausmacht. Diesem Ziele strebte nun immer die demokratische Volksbewegung instinktiv zu. Ein für sich seiender, nach immanenten Gesetzen wirkender Staat war der Demokratie stets ein Dorn im Auge. In der allgemeinen Existenz des

Kulturaktes strebt daher das demokratische Bewusstsein aller selbständigen sozialen Wirklichkeit, allen rein objektiven Kulturaufgaben entgegen. Sie brachte freiwillige Opfer der Kultur, nur weil es galt, „Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat“ (Rousseau), zu leisten. In diesem Sinne will auch der Contrat social interpretiert werden. Es war eine Zeit, meint Rousseau, als die Menschen die natürliche Freiheit und das unbeschränkte Recht auf alles, was sie reizt und was sie auch auf irgendwelche Weise erreichen können, aufgaben und stillschweigend einen Gesellschaftsvertrag schlossen, wonach der Besitz aller sich auf der Anerkennung eines allgemein gültigen Rechtsgesetzes gründete. Der Mensch sieht sich also gezwungen, nach sittlich rechtlichen Grundsätzen zu handeln und so die zur Richtschnur erhobene Vernunft um Rat zu fragen. (Siehe du Contrat social, . . . VIII de l'état civil). Die Vernunftsstimme, die in bezug auf die Handlung Sittlichkeitsstimme oder Gerechtigkeit heisst, hat über Streitfragen zu entscheiden.

Die von der Demokratie geforderte Unterordnung unter die Stimmenmehrheit bedeutet demgemäss keine Unterjochung der natürlichen Triebe und Leidenschaften einer Minorität unter das natürliche Verlangen der Majorität; eine solche Fassung der Abstimmungen würde als Norm der Entscheidungen die herrschaftlich-aristokratischen Machtpotenzen in ihrer Geltung lassen. Die Entscheidungen durch die Stimmenmehrheit denkt sich die Demokratie als Entscheidung der Vernunft, und die Unterordnung der Minoritäten gilt so den Vernunftgesetzen, dem „Gewissen“, das ja über den Leidenschaften und Interessen steht. Rousseau ist dieser Unterschied nicht geläufig und er nimmt daher bei der Erklärung des Gesetzes der Stimmenmehrheit zur Konvention des Naturzustandes Zuflucht. „La loi de la pluralité des suffrages est elle même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité“ (ibid. p. 27). Der Demokratismus aber ist ein streng durchdachtes, rationell-

ethisches System, wie der Aristokratismus in seiner Art ein naturalistisches ist. Einer und derselben Tatsache, der Abstimmung, wird vom Demokratismus ein anderer Sinn als von der aristokratischen Daseinsrichtung vindiziert. Die Aristokratie hat vornehmlich mit unmittelbaren und mittelbaren (traditionelle Autorität, Kapital, Privilegien) Kraftpotenzen zu schaffen, die Demokratie dagegen sucht sich auf Rechte und Tugenden zu stützen, die von der Idee der autonomen, unveräusserlichen Menschenperson, ihrer Vernunft getragen und grossgezogen wird. „Vernünftige“ und nicht „natürliche“ Wesen bilden hier soziale Kreise und Verbände. Allein im Leben greifen beide Daseinsrichtungen fortwährend ineinander über.

20. Man betrachte wieder das innere Verhältnis des konkreten Menschen zum demokratischen und aristokratischen Lebensprinzip. Während das aristokratisch-herrschaftliche Wesen in der unmittelbaren, beinahe physischen Stärke des Subjekts seinen Ausgangspunkt nimmt und mit entäusserten mittelbaren Werkzeugen, wie Herrschafts- und Regierungs-Institute, Kapital und Geld, das Leben bewältigt, so gestaltet sich der Lebenslauf der demokratischen Position in grundsätzlich umgekehrter Form: der Einzelne schaut sich in dieser Phase seiner Existenz als vernünftiges, durch rationell moralische Grundsätze vermitteltes Wesen an, das seine Person (Vernunftwesen, Charakter) den Verhältnissen unbemerkt aufdrückt. Hinter den aristokratischen Lebensäusserungen steht das Subjektiv-Launische, die Machtimpression, die demokratische Lebensbildung dagegen wird von bindenden, aussersinnlichen Prämissen geleitet und beherrscht; sie beginnt mit der Unterordnung des Habens dem Sein, der Person und endigt mit der Assimilation eines der Person entsprechenden und diese zugleich erhaltenden Besitzes; der Mensch will in seinem „Eigentum“ leben. Ihre Laufbahn wird durch ein sittliches, uneigennütziges Siegesbewusstsein über das Leidenschaftlich-Subjektive eröffnet und schliesst mit den individuell nutzbaren Werten ab. Es

erscheint daher ganz plausibel, wenn Anton Menger die soziale Aufgabe der Demokratie in der Errichtung eines „Volksstaates“ erblickt, der lediglich auf die Befriedigung der individuell-typischen Interessen der Massen gerichtet zu werden braucht. Nur ist die Begründung dieser Forderung bei Menger eine der Demokratie innerlich fremde: Die Augenblicks- und Gattungsinteressen der Massen, ihre potentiellen Macht- und Gewaltäusserungen, also lauter naturalistisch-aristokratische Potenzen, machen die Grundlage des demokratischen Programms aus. Falsch und verwirrend ist es daher, wenn Menger sich als Sozialisten aufspielt und seine theoretischen Bemühungen als die einzig sozialistischen ausgibt. In dieser Hinsicht aber sündigt Menger in Gemeinschaft mit manchem sozialdemokratischen Politiker, mit manchem sozialistisch sich nennenden Kulturgestalter.

Nichts ist jedoch imstande, den sozialen Inhalt der demokratischen Position zu enthüllen, als das Verhältnis der Demokratie zu den Regierungsformen. Die demokratischen Elemente wollen auf eigene Weise sich der Staatsmacht bemächtigen und diese in der Richtung des allgemeinen Wohles leiten. Ihr verborgener, letzter Zweck geht über den existierenden, nach eigenen Gesetzen lebenden Staat hinaus, ihr Traum liegt jenseits aller Staatsgewalt; nach ihrem Willen müsste eine fortwährend nach Bedarf entstehende und sich auflösende Massenverwaltung und Regierung an Stelle der staatlichen, gesetzgebenden und ausführenden Gewalten treten. Die Aristokratie zielte stets auf den Dualismus von Bürger (Mitherrschender und Mitverwaltender) und Staatsuntertan hin. Die demokratische Seele aber duldet im Grunde keine impersonalistische, höher stehende Staatsmacht neben sich und desto weniger bequemt sie sich mit einer Trennung der gesetzgebenden und regierenden Potenzen von ihrer Person. Ebenso wie die Trennung der ökonomischen Produktionsmittel von der Person, von der Demokratie verurteilt wird,

so empfindet sie auch die Teilung der Staatsgewalten als grosse Not. Die Masse der Kleinbesitzer, die ja in allen bürgerlichen Gemeinwesen das hauptsächliche Kontingent der demokratisch gesinnten Elemente bildet, hegte immer eine instinktive Abneigung gegen den Staat bis hinauf zum Repräsentativ-System. Im Gegensatz zum dualistischen Verhältnis der Aristokratien dem Staate gegenüber, huldigte die Demokratie einem Monismus, der ein Ende jeder autonomen Staatsexistenz bedeutet: ihr höheres Ideal ist lauter selbständige, besitzende, keiner fremden Macht unterworfene, sich selbst verwaltende Vollbürger. Der moderne Parlamentarismus ist daher eher ein Produkt der Differenzierung sozialer Funktionen und der aristokratischen Volksschichten und hat prinzipiell nichts mit dem Gemeindeideal der Demokratie gemein. Kleine, vom Feudalismus noch unberührte mittelalterliche Bauerngemeinden, die Zunftverwaltung und die urchristliche Gemeinschaft sind die sozialen Gebilde, nach denen ihre Sehnsucht geht; hier wissen sie den Einzelnen als freies Glied eines Menschen- (Personen-) Bundes aufgehoben. Das Sich-Bekennen der modernen Demokratie zum Parlamentarismus ist aus Not der Zeit entstanden und trägt immer eine grosse Dosis von Skepsis zur Schau. Der Anarchismus spricht auch in dieser Beziehung offen aus, was tief im demokratischen Bewusstsein wurzelt. Anerkennung des Parlamentarismus durch die Demokratie (das Proletariat ausgeschlossen) darf daher als Konzession sowohl an die Aristokratie, wie an die Soziokratie, an das Gesellschaftsganze aufgefasst werden. Die Grundsätze des Referenduums und der Initiative sind die ersten Brücken, die die Demokratie zwischen sich und dem Parlamentarismus aufzuschlagen suchte. Zentralisierte Monarchie, gepaart mit einer Dezentralisation der örtlichen Selbstverwaltung scheint für das demokratische Bewusstsein verständlicher und verwandter, denn der republikanische oder konstitutionelle Parlamentarismus zu sein. Man achte, wie sich die demokratische Mas-

se in ihrem tiefsten Innern gegen jede Zerbröckelung des einheitlichen Kulturaktes sträubt, und man wird mit offenen Augen manchen sog. reaktionären Erscheinungen der Politik und der Kultur gegenüberstehen. Geschichtliche Beispiele der antiparlamentarischen Tendenz der Demokratie bringt neuerdings in Fülle Ed. Bernstein in der Monographie „Parlamentarismus und Sozialdemokratie". „Schon in der englischen Revolution des XVII. Jahrhunderts sehen wir die radikale Volkspartei der Leveller, die zwar keinen proletarischen Charakter trug und tragen konnte (wollte nicht etwa der Verfasser sagen: weil sie keinen proletarischen Charakter tragen konnte?), sondern sich auf Handwerker und Bauern stützte, die Herrschaft von Parlament und Parlamentsheer bekämpfen und für die Verwirklichung ihres von ihr „Volksvertrag" genannten Verfassungswerks die direkte Volksabstimmung vorschlagen." „Noch schlechter ergeht es dem Parlament in der Literatur der kommunistischen Sekte der „wahren Leveller". Dort wird fast nur vom „abtrünnigen Parlament" gesprochen . . . In der Utopie Gerard Winstonleys, des Führers dieser Sekte, figuriert zwar auch ein Parlament; die ihm zugewiesene Rolle aber ist mehr die eines Senats . . . Die Quäker predigen „die völlige Enthaltung vom Kampf der Parteien um die politische Macht." (ibid. a. a. O.) Eine demokratisch gesinnte, antiparlamentarische Literatur weist nicht nur die englische Revolutionsperiode, sondern auch die französische, deutsche, und als krasses Beispiel mögen die gesellschaftlichen Bestrebungen Russlands nach der Bauernbefreiung angeführt werden. Wie Rousseau das englische Volk als „Sklaven des Parlaments" hinzustellen suchte, ist allbekannt. Die Abneigung der kommunistisch-sozialistischen Elemente des XIX. Jahrhunderts (in bezug auf die vormärzliche deutsche Literatur vergleiche man meine Schrift: Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland, Bern 1901) gegen den Parlamentarismus steht keineswegs in einem inneren Ver-

hältnis mit dem Grundsatz des Sozialismus (Soziokratie), sondern erscheint als Nachklang des demokratischen Lebensprinzips. Die radikalen russischen sog. Volkstümler („Narodniki“) der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die sich sträubten, das „Volk“ dem „bürgerlichen Parlamentarismus“ auszuliefern und die absolute Monarchie einer konstitutionellen Verfassung vorzogen, oder A. Menger, der im monarchischen Prinzip kein Hindernis für die Verwirklichung seines „Arbeitsstaates“ erblickt und neuerdings der sogenannte Syndikalismus in der französischen und italienischen Arbeiterbewegung, die auf eine direkte und unmittelbare politische Betätigung der Massen abzielt, — all diese Bestrebungen, wie auch verschiedenartig die Motive und Ziele, von denen sie beherrscht werden, sein mögen, sind Kinder eines und desselben Geistes, repräsentieren eine durchaus typische Aeusserung des Kulturprozesses.

Die grundsätzliche Anerkennung der Strassendemonstration, des Lynchgerichts und dergleichen Kundgebungen sind als polare Aeusserungen der Demokratie anzusehen. Sie zeigen ein ähnliches Verhältnis zum normal-durchschnittlichen demokratischen Leben, wie die Tyrannei, Oligarchie, die ausschliessliche Dynastienpolitik zur sozial-gesitteten Aristokratie. In diese Kategorie der kulturellen „Ausschweifung“ gehört auch der revolutionäre Wunsch einer Diktaturgewalt. Ich trage kein Bedenken, diese Aeusserungen als Ausartungen zu bezeichnen. Diese stellen zwar, wie es im Reiche des Natürlichen der Fall ist, ihre Existenz in Frage; während aber die natürliche „Ausschweifung“ die Art selber in Schatten rückt, so fördert die kulturelle Ausartung das Wesen der Kulturart ans Tageslicht. Was dort „unten“, bedeutet hier „oben“, was dort den Tod kündigt, zeigt hier Leben und Blüte in höchster Potenz an. An der Hand dieses intensiven Daseins vermögen wir uns über die Natur der Kulturgattungen zu orientieren. Erst die „Ausschweifungen“ einer Kulturrichtung verraten ihr Wesen.

21. Wo es sich um das konkrete Leben des Einzelnen und der Gesellschaft handelt, pflegt die Demokratie die Rolle des mahnenden Gewissens bei der Aristokratie zu spielen. Gelingt es nun dem demokratischen Sittengebot, in die aristokratischen Kreise einzudringen, so wandelt es sich in Philantropie, in eine Art Bevormundungs-Moral um. Die Demokratie steckt so die Aristokratie an und macht die aristokratische Seele krank. Sie ist das kranke, doch adelnde Gewissen der Aristokratie. Das demokratische Bewusstsein erinnert immer an die Urtatsache, dass alles, was ist, an und für sich Geltung besitzt, und dass jede Rangordnung und höhere Wertung ein pseudonatürliches Produkt ist. Gerade die Gleichwertigkeit oder Allwertigkeit scheint der Demokratie „natürlich". Die Bewertung des Ausschliesslichen und die ausschliessliche Bewertung aber ist eine der demokratischen Lebensrichtung fremde Anschauung. In dieser und noch in mancher andern Beziehung war z. B. Goethe, seinem Kulturbewusstsein nach, vielleicht der grösste Demokrat der letzten Jahrhunderte. Goethe, der der Revolution zürnt und ihrer gelegentlich spottet (Der Bürgergeneral), dem die Aristokratie durchaus nicht imponiert, bezeugt in sozialer Hinsicht Treue dem autonomen Volksbewusstsein, das sich selbst genügt und sich auf eigene Kosten Geltung verschafft. Der Ernst, die Fülle und die Grösse im kleinen, gleichartigen, beschränkten Raume, was ja die ideale Anschauung des demokratischen Bewusstseins ausmacht, hat ganz die Sympathie Goethes für sich. Und so sehen wir, wie nicht nur moralisch und sozialpolitisch (die Idee der Selbstverwaltung), sondern auch künstlerisch-anschaulich, die demokratische Daseinsrichtung einen Druck auf die aristokratische Lebensform ausübt. Die demokratische, wie jede typische Lebensposition, will durch eigene Mittel den gesamten Kulturakt ausdrücken und erschöpfen. Wie sie diesem Ziele zustrebt, möge hier in aller Kürze als Zusammenfassung des Ganzen folgen.

22. Im Bereiche der Kultur ist es die Vernunft, das Ge-

setzesbewusstsein, das das demokratische autonome Sein unmittelbar erzeugt. Mit der Sitte, der Regel und dem Gesetz beginnt tatsächlich die Scheidung innerhalb des chaotischen Naturzustandes im Menschen, wie in der menschlichen Geschichte. Die Autonomie des persönlichen Vermögens den usurpatorischen Sinnen-Gewalten gegenüber im Innern des Menschen und ausserhalb seiner drückt die innere Art der Demokratisierung, der demokratischen Individualisierung aus. Im Christentum, das seiner Idee nach mit aller auf Ausbeutung und Enteignung hinausgehenden Natürlichkeit, mit dem physich-psychischen Tod ins reine zu kommen suchte, in solchem Christentum kommt auch der Mythos des autonomen, demokratischen Geltungsprinzips zum Vorschein. Bei der Projizierung des demokratischen Autonomiegedankens in die Richtung des Alls, gelangt man von selbst zum Erlösungsideal des christlichen Mythos. Christlich gesehen musste sowohl die naturalistisch-aristokratische, wie die revolutionäre Umwälzungsrichtung als das „Böse" schlechthin, das man dulden, aber nicht anerkennen darf, aufgefasst werden. Die demokratische Lebensposition geht nun den Konsequenzen ihrer Mythe, d. i. ihrer idellen Existenzart, aus dem Wege, indem sie den autonomen Selbstverwaltungsgedanken in die Beziehungen der Menschen, sowie in die der Lebensrichtungen im Menschen hineinführt. Angesichts der andersartigen Willensrichtungen postuliert die demokratische Position ein autonomes Vernunftwesen, ein sittliches Selbst, dem keine Gewalten etwas anzutun vermögen. Der Mensch weiss sich dadurch als Person, die absolut ist und gilt. Das absolute, auf die Totalität gerichtete Ziel des demokratischen Mythos (der Erlösungsgedanke) wird durch die partielle Erlösung, durch den Selbstverwaltungsgedanken der Demokratie ersetzt, wodurch jedoch der tragische Widerspruch der demokratischen Lebensrichtung nicht überwunden wird. Durch die Vermittlung der Demokratie kommt der christliche Gedanke in Berührung mit dem Leben und passt sich

demselben an. Allein mit Hilfe der eroberten Autonomie müht sich das demokratische Prinzip, den Forderungen des Christentums gerecht zu werden. Nicht der Besitz und die Quantität, sondern der Mensch als solcher, als ein Ebenbild des der Vergänglichkeit trotzenden Gottes (Gesetzen) habe in den Gestaltungsformen der Kultur zur Geltung zu gelangen. Das menschliche Tun und Lassen hat sich dem Erhaltungszwecke der Person unterzuordnen. Um die autonome, freie Existenz des Menschen habe sich nun das Leben als um seine Axe zu drehen. Die demokratische Bewusstseinsrichtung beginnt also damit, dass sie sich selbst und den anderen Gesetze auferlegt, das Recht auf Initiative und Angriff dem Rechte auf menschliche Existenz subordiniert und endigt mit der Anerkennung der zur Erhaltung des Einzelnen notwendigen, nützlichen Werte. Den Willen zur Macht der Aristokratie ersetzt sie durch den Willen zum Dasein. Auf sozial staatlichem Gebiete liegt ihr Ziel in der unmittelbaren Selbstverwaltung, in der Chlorokratie. Allein die Arbeitsteilung in allen Formen spottet ihres Ideals und auf jedem Schritt und Tritt sieht die Demokratie sich genötigt, dem aristokratischen und soziokratischen Prinzip Konzessionen zu machen. Sie muss sich mit mittelbaren, repräsentativen Regierungsformen bequemen und muss trachten, durch Vertretungen aller Art die andersartigen Lebensmächte und die Gesellschaft zu beherrschen. Die Demokratie bleibt nur einem ihrer Hauptgrundsätze treu: Sie will nie vom Zensus als Zeichen der Herrschafts- und Regierungs-Fähigkeit wissen, und doch widerspricht sie im Bereiche der privatrechtlichen Beziehungen tagtäglich auch diesem Grundsatze. Aus solcher widerspruchsvollen Lage der Dinge gibt es auf der demokratischen Basis keinen Ausweg.

Die Demokratie löst also nicht das Kulturproblem, weder in metaphysischer, noch in sozial-konkreter Hinsicht. Der Dualismus der Autonomie und Heteronomie, der qualitativen und quantitaven Bewertungsweise, der Selbstverwal-

tung und Repräsentation verfolgt sie auf jedem Schritt. Mit dem Uebergang von der absoluten Erlösungsvorstellung zur relativen durch den Autonomiegedanken hat die demokratische Lebensrichtung ihren ersten Sündenfall begangen, und diesem folgen noch immer andere Sünden auf der Spur. Das Tragische des Ganzen liegt aber darin, dass dieser folgenreiche Abfall vom ursprünglichen Prinzip begangen werden musste. Die Lebensstruktur des Kulturaktes forderte es. Indem aber das demokratische Kulturprinzip seine Reinheit aufgab, gab es das Emanzipationsziel auf, dem es zustrebte und das es zur Welt brachte. Als die Demokratie sich aus dem mythischen Chaos erhob und zur Autonomie Zuflucht nahm, predigte sie völlige Hingabe an das Leben seiner vernünftig-moralischen, idealistischen Formen wegen, und am Ende muss sie dem Prozesse ruhig zusehen, wie die „Gesetze“ des Lebens und der „Gerechtigkeit“ sie selbst zu vernichten drohen. Einen grösseren Tragismus kann man sich kaum ausdenken.

Vom revolutionaeren Umwandlungsprinzip

1. Aus der Mitte der Willensrichtungen, die eine Menschenordnung hervorbringen, hebt sich wie ein Mythos die Revolution empor. Der ihr zugrunde liegende Wille zum Anders-werden, zur Umwälzung ist eine an sich blinde Kraft, und auch die von ihm herrührende Bewegung kennt als Ziel und Grenze seiner Aeusserung keine bestimmte Ordnung endlicher Natur. Lediglich in den Beziehungen der Menschen, die vom aristokratischen, demokratischen und gemeinschaftlichen Wollen unberührt oder unerfüllt bleiben, wo also die Herrschaftsverhältnisse, der Besitz, die Geltung und das Zusammenleben noch eine Lücke zurücklassen, lebt und gibt sich die revolutionäre Willensrichtung, die ständig freien Raum für ihr Walten bedarf, kund. Sie unterhält auf eigene Art und Weise die unaufhörlichen Beziehungen zwischen den andersartigen einzelnen Willensrichtungen und entstandenen wie entstehenden Lebensordnungen und erscheint als gespannter Bogen, der sie auseinanderhält und zugleich miteinander in lebendige Berührung bringt. Die revolutionäre Aktion macht so den Akt im Leben aus, der die verschiedenen Aktivitäten voneinander trennt und ihnen die Kraft zum Streben, zum Hinauswollen über die gegebene Lage der Dinge verleiht. Wo eine menschliche Willensregung zustande kommt, wo der Einzelne sich anschickt, seine Umwelt, seinen geistigen Lebensinhalt oder gar sich selbst zu ändern und in Bewegung zu setzen, überall dort gibt sich der Wille zum Werden und Anders-werden kund. Man dränge eine Zeitlang den Sinn, der dem Wort Revolution von dem Alltag gegeben wurde, zurück und man scheue sich nicht, auf die elementare Urbedeutung dieses durch die Parteikämpfe in Misskredit geratenen Ausdruckes zurückzugreifen. Das Menschenleben eines jeden und zu jeder Zeit seines

Auftretens ist von Revolution geradezu durchsetzt. Schon das aristokratische Streben, das uns ja allen eigen ist, erscheint als ein durch den Willen zur Macht, zum Besitz und hierarchischen Kulturordnung gedämpfter und gebändigter Revolutionswille. Ein ähnliches Verhältnis waltet sowohl im demokratischen, wie im gemeinschaftlichen Wollen: hier stellt sich der revolutionären Strebigkeit der Wille zur absoluten Geltung der Person und zum innerlich ausgeglichenen Für- und Miteinanderleben schroff entgegen. Und im wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffen als solchem, im ursprünglichen, von Tradition und Gewohnheit freien Glauben, — was kommt da anderes als der Wille zum Anderswerden, zur Revolution zum Vorschein? Das Wollen in seiner Isoliertheit von den aristokratischen, demokratischen und gemeinschaftlichen Aktivitätsrichtungen bedeutet einen revolutionären Akt, gehört mit zum Lebendigsein und stellt so eine besondere Position unseres Kulturdaseins dar. In diesem scharf begrenzten Sinne ist jeder Mensch ein Revolutionierender. Die reine Ueberwindungstätigkeit und der Prozess der zeitlichen Veränderung, die Umwandlungs- und Bewegungsakte fallen in den Bereich seiner Aktion. Allein die Ziele der reinen umwälzenden Aktivität bleiben ständig unsichtbar und unerreichbar, sie verlieren sich in weiter Ferne, in den Zwischenräumen der beschränkenden und abgegrenzten Lebensordnungen. Der Wille zum Anders-werden ist der Durchgang für jede um eine bestimmte und daher auch gesetzmässige Existenz kämpfende Willensrichtung. Und die Aktivität, die nicht ganz von positiven Bildungsrichtungen und Kulturgebilden gesättigt ist, gewährt Raum für das freie Spiel des revolutionären Willens, für das Streben zur Veränderung schlechthin.

Wer das Wesen der isolierten Revolutionskategorie sich in einem Bilde veranschaulichen möchte, der denke an ein ewiges, notgedrungenes Wandeln mit verschlossenen Augen zwischen tief liegenden Abgründen, an ein von Sein, Ineinandersein und Haben losgerissenes, an Zweck und Folgen

freies Ueberwindungsvermögen, das man nach logischer Art als eine „Kopula“ bezeichnen kann. Das reine revolutionäre Streben tritt da als „Kopula“ auf, die ihr Subjekt verloren und ihr Prädikat nicht zu erreichen vermag. So sieht der revolutionäre Wille in seiner Absonderung von den anderen, den Kulturakt bildenden Mächten aus. Allen Quantitäten und Qualitäten des Kulturinhaltes steht diese revolutionäre Lebens-Kopula gleichgültig und hilflos gegenüber. Alle greifbaren Werte des Lebens bleiben ihr dem Wesen nach fremd. Bloss ein Hin- und Herwogen, ein freilich uneigennütziges Streben nach Ueberwindung und ins Endlose gehende Erhebungen machen ihr Los aus. Eine abstrakte Phantasie würde nicht Abstand nehmen, die merkwürdige Einsamkeitstragödie der Daseins-„Kopula“ zu verfassen, die kraft des ständigen Entbehrens eines Seins und eines Habens, das sie durchdringende Ziel nicht zu offenbaren vermag. Zu ihrem eigenen Erstaunen muss die Revolution sich und anderen gestehen, dass bereits alle ihre Taten entweder im Reiche der natürlichen Reaktionsweise und des aristokratischen Willens gezeugt oder in der Welt der Idealität geträumt und vom „Gewissen“ gerechtfertigt wurden oder gar von der Gemeinschaft befruchtet, aufgehoben und aufbewahrt worden sind. Positive, sich genügende Werte und Gebilde hervorzubringen, liegt ausserhalb ihrer Macht. In den Aktivitäten, die den Kulturakt schaffen und diesen mit Werten erfüllen, stellt sie nur ein Bindeglied dar, macht sie nur den Durchgang, die Ueberwindung aus.

Allbekannt ist das Märchen vom König Kophetua, der in die Welt auszog, um seine grosse Sehnsucht zu löschen. Die in die weite Ferne gerichteten Augen der schönen Bettlerin lenkten den Blick des Königs auf sich. Allein nie wollte es dem König gelingen, dem Blicke der Bettlerin zu begegnen. Ihre noch grössere Sehnsucht vermochte auf keinem Punkte dieser Welt zu ruhen, und ihr unruhiger Blick schweifte über das Haupt des Kophetua hinweg und verlor sich jenseits der Welten.

So eine sehnsuchsvolle Bettlerin ist die Revolution in ihrer Lostrennung von den anderen Bildungsprinzipien der Kulturgemeinschaft.

2. Durch die tief isolierte Veränderungs- und Ueberwindungsrichtung der Revolution, ist bereits ihre historisch-geographische Lage im Bereiche der Kultur gegeben. Bloss in der Atmosphäre einer die aristokratischen und demokratischen Beziehungen umfassenden grossen Welt vermag das dialektische Prinzip in der Gestalt einer Revolution sich aufzuschwingen, nur hier ist es möglich, als besondere Umwälzungsrichtung mit eigenen Ansprüchen aufzutreten. Bis dahin bleibt sie eng an die Scholle gebunden und schlummert bloss als blinder und dumpfer Trieb und Wille, im besten Falle als eine partikularistische Opposition in den Tiefen des Lebens.

Es kann kaum wundernehmen, dass wir den Lebensnerv der Veränderungstatsache, aus der später die revolutionäre Kulturart, die revolutionäre Willensrichtung herauswächst, zu allererst dort gewahr werden, wo die letzten Lebensprozesse des Naturalismus, Idealismus und namentlich auch der Gemeinschaftsrealität sich abwickeln, und zwar an der Quelle der Arbeit, der Blutsverwandtschaft und des Gottesglaubens. Die Arbeit, die bereits im Dienste eines aussenstehenden Zieles verrichtet wird und so als Gegensatz zum blossen Spiel der physiologischen und psychischen Kräfte erscheint, gibt sich vor allem als Ueberwindung und dann Veränderung kund. Schon der spontane Lebenstrieb hat manchmal zielstrebende Veränderungen zur Folge, aber diese dürfen noch auf das Konto der von sozialen Beziehungen freien Natur gerechnet werden. Mit der Tatsache der Ueberwindung ist der Gehalt der Arbeit noch lange nicht erschöpft; denn wie jede Kulturerscheinung, weist auch sie ein individuelles Sein, das Streben zur Aneignung und zum Zusammensein und Wirken auf, deren Ausbreitung und Komposition notwendigerweise von Selbstbewertung begleitet wird. Allein, im gesamten Arbeitsprozess ist es die Ueberwindungsphase,

die den Arbeitenden gefangen hält und ihm unaufhörlich Stösse versetzt. Das tiefe Leiden, das aus der Ueberwindung einer gegebenen Sachlage hervorgeht, — womit ja der Arbeitende zu rechnen hat — ist es doch, das sich unauslöschlich in das Bewusstsein der Kulturmenschheit eingegraben hat. Dies der tiefere Grund, weshalb die alten Völker die Arbeit mit dem Siegel des Fluches gestempelt haben. Aber auch nach vorne gerichtet, harrt der Ueberwindungstätigkeit die unwiderstehliche Qual, die Leiden verschaffende Furcht vor dem Neuen. Der Ueberwindung folgt die Veränderung und dieser die Verwandlung auf der Spur. Der primitive Mensch war immer von Angst vor der durch Arbeit entstehenden fremden Welt erfüllt. Die Prometheussage, die sich durch die Geschichte der Kulturvölker hinzieht, erzählt es, wie die Arbeit eine förmliche Umwälzung des gesamten Lebensinhaltes mit sich brachte. Die Arbeit selbst scheint eine lange Geschichte hinter sich zurückgelassen zu haben, bis es ihr gelungen ist, die Umwandlung der anorganischen Natur zu ihrem Hauptziele zu erheben. Dem primitiven Menschen war es rein gemütsmässig leichter, Fische zu fangen, auf Tiere zu jagen und Ueberfälle auf Nachbarstämme zu veranstalten, als einen Angriff auf die „tote", anorganische und organische Natur zu wagen. Dort, in der kriegerischen Phase der Arbeitsentwicklung, hatte er es doch im Grunde mit seinesgleichen zu tun, hier aber stand er vor völlig unbekannten Mächten. Der Mensch macht die erste titanische Revolution durch, er stürzt die alten Naturgötter, und die Kategorien der Ueberwindung, Veränderung und Umwandlung treten als notwendiger Bestand in seine Lebensprozesse ein. Von nun an trennt er sich nicht mehr von der umwälzenden Willensrichtung, von dem revolutionären Prinzip des Daseins schlechthin, das er dann auch in alle möglichen Verhaltungsarten hineinträgt. Allein die Furcht vor dem Neuen und überhaupt vor der opfermütigen heroischen Umwälzung lässt ihn noch lange nicht als frei erscheinen. Noch in späteren Zeiten ist der

Ackerbautreibende abgeneigt, von einer Form der Feldwirtschaft zu einer vorteilhafteren überzugehen. Noch im germanischen Mittelalter treffen wir direkte Verbote solcher Neuerungen an. Hier äussert sich nicht nur die Macht der Gewohnheit, die im Grunde eine ursprüngliche Form des später geregelten, gemeinschaftlichen Lebensverlaufes ist, nein, hier haben wir es mit der Furcht vor Ueberwindung und Verwandlung, vor Umwälzung zu tun, die doch immer eine Zersplitterung der Lebensganzheit nach sich zieht. Erst in den zivilisierten Gemeinwesen, wo die zielbewusste Tätigkeit zur alltäglichen Beschäftigung ganzer Volksschichten wird, lehrt die Arbeit den Menschen, sich der revolutionären Lebensmethode anzupassen. Der Mensch wird mit den revolutionären Akten innerlich vertraut, und die revolutionären Triebe und Instinkte häufen sich ungeheuer an.

Die ästhetischen Anschauungen und Erlebnisse, die die primitiven Arbeitsprozesse begleiteten, halfen unseren Vorfahren vielfach, sich über das Ungewöhnliche der Umwälzung hinwegzusetzen: der Arbeitsprozess wird hier in rhythmische Bewegungen übertragen. Durch Gesang und Tanz werden die entstehenden Veränderungen vertraulich gemacht. Das Lärmen und Schreien, der Schlachtgesang der Krieger während eines Angriffes auf den Feind scheint schon keine Begleiterscheinung ihrer Energie zu sein; sondern bezweckt, durch ästhetische Aktivität den Mut des Angreifers zu erhöhen und seine Freiheitspotenzen zu erleichtern.

Wo die Arbeit bereits ihre „kriegerische“ Entwicklungsphase hinter sich hat, macht sich die bewusste Besitzergreifung von Menschen zum Zwecke sexueller und diensttuender Befriedigung immer stärker bemerkbar. Der Gebrauch von Menschen zu eigenen Zwecken, das Aufdrängen des eigenen Willens den Unterordneten und Besiegten, trug zum Bewusstsein bei: der Einzelne kann und darf alles. Die Bibel sucht durch die Kain-Legende der revolutionären, auf die Zerstörung der Blutsverwandtschaft gerichteten Aktivi-

tät Schranken zu setzen, indem sie die Aussicht der Erbsünde eröffnet; die Arbeit selber wird von der Bibel als Ergebnis eines Sündenfalls hingestellt. So erfährt bereits die Revolution in ihren Anfängen eine radikale Verurteilung.

Fassen wir zusammen: der kriegerische Verkehr der Stämme, das Verhältnis der Geschlechter zueinander, der ursprüngliche Arbeitsprozess, das Handhaben von Werkzeugen und der Uebergang zum Ackerbau, insbesondere das aktive Verhalten zur Gemeinschaft und zur Ganzheit des Weltinhaltes löste Umwälzungsinstinkte aus, die jedoch in fest begrenzten Bahnen gehalten werden. Als Bindeglied zwischen dem Gegebenen und dem Erwünschten ist das revolutionäre Vermögen unersetzbar. Mittlerweile erscheint es die einzige Geburtsstätte des Neuen und Weiten, des Anders-werdens und Werdens schlechthin zu sein.

Ueberträgt man aber das revolutionäre Prinzip aus den materiellen Erwerbsprozessen in die sozialen Verhältnisse der zivilisierten, gesitteten Gesellschaft, so ändert auch die Revolution ihren Charakter: ihre eigenen Mittel reichen in diesem Stadium ihrer Existenz nur dazu aus, Güter und Rechte einer sozialen Gruppe einer anderen zuzuführen, sie vermögen aber nicht die Kulturwerte und die Kultursubstanz neu zu erschaffen. Dagegen kann der tiefgreifende Umwälzungsstrom die Substanz und den Gehalt eines Gemeinwesens vollauf zerstören und verwüsten. Wir haben es dann mit einer negativen Revolution, die aus sachlichen Gründen als Revolte bezeichnet werden darf, zu tun.

Die R e v o l t e tritt sporadisch auf, gräbt sich immer in irgend eine Sphäre des Gemeinwesens zerstörend und verödend ein. Die Revolution hingegen erscheint in substantieller Hinsicht neutral, sie zerstört nicht, sondern sie überträgt Kräfte und erweitert Rechte und sucht so mit ihrem Bewusstsein die Totalität der Verhältnisse zu umfassen. Jene untergräbt das Fundament des sozialen Lebensprozesses, diese sucht nur die Teile desselben in neue Verkehrsverhältnisse zueinander zu bringen. Jene ist demnach anti-

sozial und akulturell, diese hingegen staats- und sozial-freundlich. Die wirkliche Revolution steht entweder im Dienste einer Gesellschaftsklasse, oder des ganzen Gemeinwesens. Im ersten Falle erscheint sie im Grunde als eine herrschaftlich-aristokratische und dies trotz der Worte demokratisch, die ihre Verfechter ständig im Munde führen; richtet sie sich nun auf die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse, so darf sie als eine soziokratische bezeichnet werden.

Zur Revolte, oder, was dasselbe ist, zur anarchistischen Revolution neigen in der Regel Volksschichten, die im sozialen Lebensprozess keine ständige unersetzbare Rolle inne haben (wirtschaftlicher und geistiger Pauperismus), die sozial-staatliche Revolution hingegen rührt von denen, die auf ihren Schultern die Kulturordnung als Ganzes tragen. Da die Revolution sich gewissermassen auf Ganzheiten richtet, und im Dienste von Ganzheiten steht, so ist ihr das Verantwortlichkeitsbewusstsein nicht fremd, die Revolte hingegen ist von jeder Moral frei. Von der Revolte zur Revolution liegt ein langer, unüberbrückbarer Weg. Während die Revolution an sich die Geburt eines neuen umwälzenden Willens bedeutet, so stellt in der Regel die Revolte bloss eine sporadisch auftretende Erregung des bereits erzeugten revolutionären Willens dar. Manche Revolte jedoch erscheint als direkter Vorbote der Revolution. Es gehört ein scharfes Auge dazu, um feststellen zu können, wann die Revolte als Zeichen der herannahenden kulturfeindlichen Anarchie zu gelten hat, und wann sie dagegen die Durchdringung der gesunden revolutionären Willensrichtung ankündigt. Begreiflicherweise trägt nicht jede Kultur im gleichen Masse das Verlangen nach einer Revolution, und nicht in jedem Gemeinwesen ist der Grund zur Revolution und obendrein zur gleichen Revolution vorhanden.

3. Die moderne Arbeitsgesellschaft, die auf der Teilung der Arbeits- resp. der Kultureinheit basiert und in der vornehmlich die Ueberwindungstätigkeit im Produktionsprozesse zur Haupttätigkeit einer besonderen Volksklasse, des

Proletariats und der halb proletarischen Elemente geworden ist, trägt ständig die Revolution in sich. Allein, nicht nur in den Tiefen des Produktionsprozesses häuft die Gesellschaft von heute revolutionäre Energie an. Auch dort, wo der Arbeitsprozess sich zum Kulturprozess aufschwingt und Werte unter den Gesellschaftsgliedern verteilt und Beziehungen unter ihnen schafft, zerstreut er überall hin revolutionäres, loderndes Feuer: die Gesellschaftsklasse, deren Lebensinhalt hauptsächlich von reiner überwindender und umwandelnder Tätigkeit erfüllt ist, bleibt vom Haben und Sein der andern, am Produktionsprozesse sich beteiligenden Volksschichten im grossen und ganzen ausgeschlossen, und stellt also, wie ihr Fürsprecher Karl Marx sich treffend ausdrückte, „eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft dar, die zugleich keine Klasse derselben mehr ist“. Ist der gesellschaftliche Träger der Ueberwindungstätigkeit einmal in seinen Gefühlen und Denken so weit, dass er sich nach einem Sein, nach der Geltung der eigenen Person zu sehnen beginnt und über das Resultat (Besitz, Haben) des Produktionsprozesses zu verfügen trachtet, ist das Proletariat vom Streben nach einer eigenen Lebenseinheit und Ganzheit der Umwelt ergriffen, — und von diesem Ziele muss der Proletarier als Verkörperung des Lebensaktes, als Mensch schlechthin, früher oder später erfasst werden, — ist in dieser Beziehung das Bewusstsein gereift, dann gibt es keine Macht in dieser Welt, die das revolutionäre Auftreten der Arbeiterschicht, die weder den Arbeits- und Kulturprozess veranlasst, noch ihn einleitet und regiert, noch folgerichtig die Früchte desselben in vollem Masse geniesst, aufzuhalten vermag. Bei der heutigen Lage des Produktionsprozesses kann der Proletarier sich keine Geltung (Sein) verschaffen, ohne Besitz zu ergreifen, er kann sich auch nicht des Kapitals und der Güter bemächtigen, wenn er nicht eine „Person“, d. h. in diesem Stadium des Kulturlebens, die moralisch-rechtliche Berechtigung und Möglichkeit zum Regieren und Leiten mit sich bringt. Wird er aber, wie die Moralisten ihm unaufhörlich empfehlen, als

Selbstzweck sich erklären, auf sich als Träger einer Person pochen, so wird ihn dieser ethische Idealismus nur aus seiner Werkstatt ausstossen und ihn jedes Tuns und Habens berauben. Als „Träumer“ und verspotteter Illusionist würde er an seiner „demokratischen“ Gesinnung verbluten. Ergreift er aber ohne weiteres Besitz vom fremden Eigentum, dann wird ihn die Gesellschaft folgerichtig zum Verbrecher stempeln und dementsprechend auch behandeln. Aus diesem tragischen Dilemma kann den Proletarier nur die Revolution in der Gestalt einer Transformation des Kulturaktes erretten, die ihm auch ein Sein und Haben, einen Körper und eine Seele zu bringen verspricht.

Niemand hat, meines Wissens, den Versuch gemacht, den Unterschied zwischen der revolutionären und verbrecherischen Tat herauszufinden. Die darüber nachgedacht haben, kamen nicht über das Machtproblem hinaus. „Wer Macht hat, hat auch Recht“ verkündigen sie, ohne zu merken, dass sie dadurch die gesamte Rechts- und Staatswirklichkeit in Frage stellen. In Wahrheit aber hat das revolutionäre Verfahren des modernen Arbeiters (in der Gestalt des wirtschaftlichen Ausstandes, der politischen Opposition gegen die vorwiegend aristokratische Gesetzgebung usw.) nicht das mindeste mit dem Verbrecher gemein. Das revolutionäre Auftreten erhebt sich doch aus dem Innern eines Arbeitsprozesses oder eines Kulturaktes, während das Verbrechen ein Attentat von aussen bedeutet: jenes strebt nach einer Reorganisation und Regeneration des Lebens, einer Gesellschaftseinheit, dieses hingegen zielt auf eine völlige Zerstörung einer fremden andersartigen sozialen Existenz, auf ihre grundsätzliche Beraubung. Die Revolte aber steht in der Mitte zwischen beiden und findet in der Regel dort statt, wo die Beziehungen zu dem Produktions- und Kulturprozess lose, vorübergehende, aber immerhin, wenn auch periodisch, innerlich aktive sind.

Das revolutionäre Vermögen ist in jeder Beziehung zur normalen Tatsache unseres Lebens geworden. Die Sub-

stanz der revolutionären Aeusserung, die reine, von Sein, Geltung und Haben losgelöste Tätigkeit durchdringt und durchsetzt den gesamten geistigen und sozialen Kulturinhalt. Der Vertrag, diese Seele der gesellschaftlichen Verhältnisse, sucht die revolutionäre Aktivität in bestimmte Formen und Rhythmen zu bannen. Schon die moderne technisch-industrielle Arbeit ist in weitaus höherem Masse, als z. B. die organisch-landwirtschaftliche Aktivität von umwälzendem Wollen erfüllt. Im Kreise der proletarischen Seele sucht daher der trotzende Wille die Oberhand über das Gefühl und Denken zu gewinnen. Allein der in den proletarisch-arbeitenden Volksschichten grossgezogene Wille stösst immer auf unüberwindbare Konflikte: sein Ziel ist grösser als sein Können und Vermögen. Der rein-technische Arbeitsprozesses ist natürlich nicht imstande, das so entstehende Umwälzungsvermögen in sich aufzunehmen. Der impersonalistische Charakter der maschinellen und manuellen Arbeit von heute ist kein günstiger Boden für separate und individuelle Zwecke. Mit Wucht wendet sich daher die Veränderungs- und Umwandlungs-Aktivität des Proletariers den sozialen Machtverhältnissen zu, wie sie durch Staats- und Privatverträge festgestellt werden. Das Streben nach Geltung (Sein) und Besitz (Haben) verleihen dem revolutionären Kampfe Sinn und Richtung. Sie sind die Ziele des Ringens. Die Siege und Niederlagen aber gehen immer durch das Medium der Verträge.

Die Nationalökonomen pflegen sich immer redlich abzumühen, den Nachweis zu führen, wie segensreich die reichen Bedürfnisse der Besitzenden auf die Erweckung und Veredelung der arbeitenden und dienenden Schichten wirken. Und den Neid des Armen auf den Luxus des Reichen stellen sie in der Regel als die Ursache revolutionärer Unzufriedenheit hin. In Wirklichkeit aber macht der Unterschied in der Befriedigung von Bedürfnissen, wie auch der Gegensatz von reich und arm, bloss eine Ursache sekundärer Natur aus. Der Unterschied in Rang und Lebensweise war in frü-

heren Zeiten oft, wo es noch keine besondere Klasse von Lohnarbeitern gab, grösser denn jetzt; heute steht es auch dem letzten Proletarier zu Gebote, wenn auch nur für kurze aber periodisch wiederkehrende Pausen, die materiellen Genüsse der Reichen zu kosten. Das Lebensniveau der ausschlaggebenden Schichten der Arbeiterklassen steht aber nicht so weit hinter dem der bürgerlichen Kreise. Unsere Kultur ist übrigens so reich an Situationen aller Art, dass selbst der Schnorrer seinen guten Tag haben kann. Und all dem zum Trotz sammelt und konzentriert sich in den Arbeiterkreisen der revolutionäre Wille, der sich auf die Umwälzung der Verträge richtet. Die kleinen Widersprüche und Ungerechtigkeiten des sozialen Lebens geben ja Veranlassung zur Unzufriedenheit genug. Allein die Summe der gesellschaftlichen Antagonismen und Gegensätze hat noch nie aus sich heraus eine wirkliche revolutionäre Bewegung geboren. *Es kommt immer letzten Endes auf die allgemeine Kultursubstanz derjenigen Schichten an, deren Leben zum Problem geworden ist.* Wie es nun um die Beschaffenheit der Daseinssubstanz der Lohnarbeiter von heute steht, wissen wir allzu gut. In seinen Tiefen birgt der moderne Kulturakt trennende, gegensätzlich-dialektische, reine Ueberwindungstätigkeit, die ihren besonderen Gesellschaftsträger sucht. Das revolutionäre Wollen ist zur normalen Tatsache, zur alltäglichen Erscheinung erhoben. Und selbst der Staat von heute kann dem revolutionären Streben seine Hilfe nicht versagen, und er sieht stillschweigend zu, wie die Lohnarbeiter Ausstände in Szene setzen, den Vertrag brechen und also der geltenden Rechtswirklichkeit *prinzipielle* Opposition machen. Diese hochbedeutende Alltagserscheinung ist nur mit Hinsicht auf das letzte Dasein des Kulturaktes in seinem derzeitigen Stadium zu begreifen. Die Revolution tritt aus dem Sturm- und Drangalter und wird zu einem eminenten Kulturproblem der Gesellschaft und nicht nur zur Zeitfrage dieser oder jener Phase ihrer Entwicklung; sie bedeutet schier

für die geltende Kulturordnung die grosse Hamletfrage: Sein, oder Nichtsein?

4. Die Gesellschaftsschichten, die auf die Beantwortung dieser Frage in negativer Hinsicht hindrängen, werden durch ihre Erwerbsweise, durch die Anwendung von hochentwickelten technischen Mitteln und durch ständiges In-Berührung-kommen mit dem Rechtsleben in die Kategorie einer verhältnismässig reifen Kulturklasse gerückt. Ich habe die industriellen Lohnproletarier im Auge, denen die Eigenschaften einer sogenannten jungen, an spontanen Instinkten und starkem Triebleben reichen Klasse abgehen. Ihre sozialen Verhältnisse und Aktivitätsäusserungen sind in hohem Masse von den geltenden aristokratischen und demokratischen Umgangsformen erfüllt. Und ihr kollektives Bewusstsein beruht auf gezüchtetem Willen und erzeugtem Denken und nicht auf Zugehörigkeitseigenschaften physiologischer Art. Die demokratische Gesittung und die aristokratischen Ansprüche auf Verwaltung und auf das Regieren ist dieser Kulturklasse nicht weniger als dem Bürgertum vertraut. In der Werkstatt, im Partei- und Gewerkschaftsleben kommen alle diese Verhaltungsformen zur Geltung. Die Putschmacherei, die Revolte und das „freche Verbrechen“ sind infolgedessen der Kulturklasse der Lohnarbeiter nicht mehr zur Last zu legen. Dieses darf nicht so verstanden werden, als ob die letztere in allen Stücken den übrigen Kulturschichten gleicht. Es soll damit vielmehr gesagt werden, dass der proletarischen Klasse von heute ausser ihren eigenen Lebensformen auch die Aktivitätspotenzen der aristokratischen und demokratischen Volksschichten innewohnen.

Die Weltgeschichte kann kaum eine Kultur aufweisen, wo eine beträchtlich grosse, stets im Wachsen begriffene f r e i e Klasse von Produzenten, deren Schaffen in lauter nutzbringender Tätigkeit bestände, sich weder um den Anfang, noch um das Ziel und den Ausgang des Produktionsprozesses unmittelbar kümmern darf. Der Geschichte ist keine

ähnliche freie Kulturklasse bekannt, die ihre Beziehungen zum Kulturvermögen mittelst Verträgen und reiner Tätigkeit unterhält. Der Vertrag des „vierten Standes“ aber vollzieht sich in zweierlei Richtung und trägt einen Doppelcharakter. Einmal schlägt der Vertrag eine Brücke zwischen dem Proletarier und dem Unternehmer und Vermittler: hier kommen Abmachungen quantitativ bestimmter, nutzbringender Natur zustande. Die Rücksicht auf die Person tritt da völlig in den Hintergrund. Eine andersgeartete Tendenz macht sich im Verhältnis der proletarischen Kulturklasse zum Staate bemerkbar, was schon mehr von der Aeusserungsart des letzteren abhängt. Der Staat pflegt, wenigstens dem Prinzipe nach, auf den normal anerkannten Zustand der Person zu achten. Er vermag zwar nicht auf die Einzigkeit und Individualität des Staatsbürgers einzugehen, aber ihm gilt immerhin die Person als solche. Dies nun der tiefere Grund der verhältnismässig geringeren Verstösse der Proletarier gegen den „Staatsvertrag“. Wenigstens bleibt beim Proletarier die Gesinnung dem Staate gegenüber eine freundliche, „fromme“, was sich durchaus nicht von seinem Verhältnis zum kapitalistsichen Vertrage behaupten lässt. Hier stehen wir vielmehr vor der nackten Tatsache: Der moderne Lohnarbeiter kämpft gegen den kapitalistischen Vertrag, und die Art, wie er es tut, gehört mit zur revolutionären Aktion. Der Staat hingegen scheint die tragische Lage des Proletariers anerkennen zu wollen, indem er an denselben Konzessionen macht oder machen muss. Ich meine den permanenten, massenhaften Kontraktbruch (Streik), der, wenn nicht de jure, so doch d e f a c t o den gesamten kapitalistischen Vertrag in Frage stellt. Die tatsächliche massenhafte Zivilrechtsverletzung bedroht von Grund aus das Privatrecht selbst und verleiht den Arbeiter-Ausständen einen revolutionär-politischen Charakter. Uebrigens bedeutet auch jede radikale Gesetzgebung eine revolutionäre Tat. Das Recht der Revolution stellt sich in beiden Fällen dem übrigen Rechtsbewusstsein entgegen.

In der modernen Gesellschaft ist so die Auslösung revolutionärer Energie zur normalen Erscheinung des Alltagslebens erhoben, und der revolutionäre Wille wird nicht nur wach gehalten, sondern, was noch wichtiger ist, legitimiert und bestätigt. Und neben den andersartigen Willensrichtungen konstituiert in hohem Masse das revolutionäre Umwandlungsprinzip den Gesellschaftsakt von heute. In einem Gemeinwesen, wo ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung sich lediglich der mittleren Phase des Arbeitsaktes, der revolutionär-kritischen Tätigkeit hingibt, wäre es anders auch undenkbar. Die Proletarier tragen zurzeit in grösserem Umfange als die anderen Volksschichten die Last der Revolution, — ihre Tätigkeit besteht ja vornehmlich in Ueberwindungen, — und als Entgelt muss die Gesellschaft notgedrungen ihnen auch das „Privileg" auf den Ausstand einräumen. Dass aber die Uebersättigung des Proletariats in Revolution kein Glück für die Gesellschaft, noch weniger aber für das Proletariat selbst ist, braucht kaum des weiteren ausgeführt zu werden.

5. Das Recht, sich zu wehren und das positive Recht auf den Willen zum Anderswerden, worauf die Möglichkeit der modernen industriellen Ausstände als auf ihre Wurzel zurückzuführen ist, gehört ebenso zum Wesen des Systems der Naturrechte, wie das aristokratische Recht auf den Angriff und das demokratische Seinsrecht. All diese „Naturrechte" sind mit den grundsätzlichen Positionen des Kulturaktes gegeben, und so lange der Kulturakt selbst sich der Existenz erfreut, wird auch keine Macht in der Welt imstande sein, ihnen Abbruch zu tun. Die einzige Transformation, der sie unterworfen werden können, und auch in Wahrheit unterworfen werden, äussert sich lediglich in der gesetzlichen Beschränkung ihrer Wirkungsweise. Und so steht es auch mit dem Willen zur Revolution, der in sich das Streben zum freien Denken, die Tatsache des Schaffens und Umschaffens

als solcher, d. h. ohne Rücksicht auf das Ziel, dem sie sich nähern, enthält. Das „Naturrecht“ der Revolution stellt allerdings den Konservatismus auf den Kopf, es zieht von Zeit zu Zeit die Ordnungen und Verfassungen der Welt in Zweifel und leistet so dem W e l t a t h e i s m u s Vorschub. Aber kommen denn die aristokratischen oder demokratischen Bildungsformen ohne den Willen zum Anders-werden und der Tatsache der Umwälzung und Umwandlung völlig aus, sind diese denn nicht von der atheistischen Gestaltungsart geradezu durchsetzt? Allerdings, sowohl der aristokratische wie der demokratische Wille hat eine bestimmte O r d n u n g im Auge, er führt ein begrenztes Ziel im Schilde. Aber die erstrebte Ordnung kann weder ohne jede Hilfe seitens des revolutionären Willens a u f g e r i c h t e t werden, noch kann sie, um lebendig zu bestehen, der dialektischen Spannungen und Beziehungen des revolutionären Prinzips entbehren. In jede noch so kleine Verfassung menschlicher Begebenheiten schleicht sich immanenterweise die revolutionäre Willensrichtung ein und schafft freien Raum für Um- und Verwandlung, für geistiges Wachstum und Gedeihen. Manchen mag diese Lage der menschlichen Dinge tragisch anmuten: Der Mensch und die Menschenordnung können nicht aus dem „Atheismus“, d. h. aus der freien Tat und dem ungebundenen Denken heraus. Und so blickt die Kultur, die wir die europäische nennen, auf den Willen zum Anders-werden, auf das Recht zur Revolution schlechthin als auf eines der Fundamente, auf die sie begründet ist, zurück.

Der regelmässige Verlauf der Weltprozesse deutet allerdings darauf hin, dass auch im Leben der Natur das revolutionäre Bildungsprinzip in festen Grenzen gehalten wird. Andernfalls hätten wir keine Weltordnung und auch keine Menschenordnung vor uns. Aehnlich liegt es mit dem revolutionären Prinzip innerhalb des Kulturaktes: Der umwälzende Wille kann für sich allein nicht bestehen und eine Welt erfüllen. Aber i n n e r h a l b einer gegebenen Menschenord-

nung bleibt sein Recht unangetastet. Das Wort „innerhalb" bedeutet schon eine Schranke und eine Grenze.

Diese Ausführungen verlieren keineswegs ihre Geltung, wenn wir sie auf die soziale Welt von heute beziehen. Und denkt man an das Problem des Widerstandes, so dürfen wir getrost die Behauptung aufstellen: Das Recht auf den Ausstand, der den bürgerlichen Vertrag der Gegenwart ernstlich in Frage stellt, gehört mit zum revolutionären Naturrecht des modernen Lohnproletariers. Mit der wachsenden Sicherstellung des Arbeiterstandes und in dem Masse, als der Arbeits- und Kulturakt sich der Vereinheitlichung nähern wird, wird aber das Naturrecht des Arbeiters auf den Ausstand den Bestimmungen des allgemeinen Privatrechtes unterordnet werden können. Bis dahin aber erscheint jeder Versuch, dem Lohnarbeiter sein Recht auf den Ausstand zu nehmen, als ein Raub der Gesellschaft an dem natürlichen Grundrecht auf den Willen zum freien Schaffen und Auftreten.

6. Wie G. W. F. Hegel der Philosoph, so ist Karl Marx der Soziologe und Politiker der Revolution in der heutigen vertragsmässigen Arbeitsgesellschaft. Marx ist der eigentliche Erzieher der proletarischen Massen von der Revolte zur Revolution. Wie der grossgezogene massenrevolutionäre Gedanke ausgebildet und in Szene gesetzt wurde, soll in aller Kürze auseinandergesetzt werden.

Hegel verfuhr mit der Philosophie wie der ihm innerlich verwandte und von ihm bewunderte Napoleon mit der Politik. Die gesamten Rechts- und Staatsverhältnisse der Zeit suchte Bonaparte unter eine Einheit zu bringen, dass die die Einheit ausmachenden Teile in ihrer Freiheit nicht beeinträchtigt werden. Das von ihm vertretene monarchische Prinzip hatte sehr wenig mit dem starren vorrevolutionären Grundsatz des alten Absolutismus gemein. Napoleons Monarchismus war eben ein neuaristokratischer bürgerlicher Absolutismus, der auf eine Vereinigung und Umfassung der wirt-

schaftlich-sozialen, atomisierten Einheiten hinausging. Sowohl die obere Staatsautorität, wie die Obrigkeitsrechte der Bürgerschaft sollten gewahrt werden. Eine der wichtigsten sozial-politischen Bestrebungen Napoleons I. war dementsprechend die Schaffung eines bäuerlichen Bürgertums, zu welchem Zwecke auch die Parzellierung der Güter stärker betrieben wurde. Der Gedanke des sogenannten sozialen Königtums ist späteren Datums und hängt einerseits mit den Traditionen des Polizeistaates zusammen, und dann ist er vom Streben erfüllt, der modernen Arbeiterbewegung Rechnung zu tragen. Napoleon hatte vornehmlich das Bürgertum im Auge. Seine Kriegszwecke verdrängten jedoch sein Reformwerk. Einerseits sah sich Napoleon genötigt, die partikularistische Interessenpolitik als eine bürgerlich-rechtliche Angelegenheit zu begünstigen, andererseits aber musste er zum Zwecke der monarchischen Herrschaft die Mitbürger im ständigen Kriegszustande erhalten. Dem so geschaffenen tragischen Dualismus der dauerhaften Ruhe und dauerhaften Bewegung fiel der bürgerliche Absolutismus, der sich anschickte, den feudal-polizeilichen abzulösen, zum Opfer.

Hegel versuchte nun mit dem Objekt der Philosophie ein ähnliches Experiment, wie Napoleon mit dem der Politik. Er lässt den gesamten konkret-individuellen Zustand des Weltinhaltes zu seinem Recht gelangen und bringt diesen zu gleicher Zeit unter die Allgemeinheit des Begriffs und weiterhin der Idee. Er zeigt die Weltinhalte, wie sie „an sich“ als „absolute Indifferenz, als jeder positiven Bestimmung bare Gegenstände“ aussehen, und wie dieselben „für sich“, als individuelle Wirklichkeiten leben. In der Idee, im Begriff schlechtweg aber sind beide Momente des Weltprozesses, sowohl das Allgemeine und Unpersönliche, wie das Besondere und Persönliche „aufgehoben“. Er zerreisst nie die Welt in Stücke, denn er kennt nur e i n e Welt im Zustande des L e b e n s , und versucht also eine Bio-Ontologie des Kulturbewusstseins, des Weltinhaltes schlechthin zu geben. Man

veranschauliche sich nur das grossartige Unternehmen: eine Erkenntnis von der Welt bieten wollen, wie diese im Ganzen lebt und den Puls des inneren Weltkampfes abzulauschen! Indem Hegel diese Aufgabe immer vor Augen hatte, trat ihm bei jedem Objekt die beschränkte individuell-sinnliche Gegenständlichkeit und zugleich das absolut Ewige, das Sein entgegen. Die Bildung beider zu einem Ganzen, zur Idee, ihr innerer Kampf und ihre Versöhnung treten in Erscheinung. Im Gegenständlichen und Sachlichen sah er schon den Begriff sich heranbilden, und der angeblich leere Begriff bot ein Leben voller ideeller Bewegung und Mannigfaltigkeit. Ein lebendiger, allumfassender Logos war sein Ziel.

Ein kategoriales, formbildendes, also tätiges Bewusstsein macht den Weltinhalt aus, der in seinem Werden (Leben) zum Wahren hindrängt. „Das Wahre", sagt Hegel in der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes', „ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich Selbst-Werden zu sein". „„Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist" (a. a. O.). Die Weltganzheit und die Weltteile, der Weltinhalt, wie er eins und identisch mit sich ist, und wie er kraft der einzelnen ihm eigenen, einander widersprechenden und beschränkenden Entwicklungsstadien bezw. Bewusstseinsformen in eine Mannigfaltigkeit zerfällt, — beider Pole der Welteinheit wird man in jeder Erscheinung gewahr. Hier nennt man sie Entwicklungsstufen des tätigen Geistes, der allein wahre Existenz besitzt. Eine von den konkreten Verhältnissen bezw. von den menschlichen Bewusstseinsformen losgelöste Idee, die wie ein Gott von aussen käme, ist für Hegel ebenso unannehmbar, wie für Spinoza oder wie für Napoleon ein Fatum oder irgendeine Ideologie neben dem kriegerischen Macht-

willen. Die sogenannten Ideologen waren immer Dualisten und Eklektiker. Was sie nicht durch das eigene Vermögen auszurichten imstande waren, schoben sie der aussenstehenden Idee zu. Für Hegel und auch für Napoleon auf seinem Tätigkeitsgebiet sind „aussen“ und „innen“ lediglich Momente einer und derselben, immer im Werden begriffenen Erscheinung. Man scheue sich nicht, den Vergleich zwischen Hegel und Napoleon weiter zu verfolgen. Es sind sehr verwandte Zeitgenossen. Und die scheinbar abstrakte Welt Hegels steht nicht weniger als die Napoleons unter dem Zeichen des kriegerischen Willens. Der Krieg ist, wie General C. v. Clausevitz gleich am Anfange seines klassischen Werkes „Vom Kriege“ (Hinterlassenes Werk, 5. Auflage, Ferd. Dümlers Verlag) definiert, „ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen“. Napoleon sieht das Leben sich in lauter solchen Akten abspielen; was darüber ist, ist Phantasie, Ideologie. Und auch für Hegel gibt es ausserhalb der fortwährend sich vollziehenden gegensätzlichen Kämpfe der Existenz- oder Bewusstseinsformen gar kein Leben mehr. Der augenscheinlich logisch gedachte Kampf (das Ausschliessen von Gegensätzen) ist letzten Endes ein willentlicher, Einheit erzeugender Krieg. Nur an einander befehdende Willensakte, lediglich an den Willen als an die einzige Realität, scheint Napoleon geglaubt zu haben. Man rufe sich nur ins Gedächtnis, wie der bürgerliche Imperator dem Schöpfer des Werther begegnet: was bezwecken Sie mit Ihrer Schicksals-Tragödie? Es gibt weder ein Schicksal, noch ein Fatum. Nur der Wille, die „Politik“ entscheidet.

Hegel war eben Philosoph und kein Politiker. Er übertrug daher folgerichtig seinen grossen Cäsaren-Traum auf den gesamten Kulturinhalt, auf jede seiner Erscheinungen. Ihm traten daher Mächte anderer Natur entgegen, die zu bezwingen waren. Alle Verhältnisse, die die Welt, der Bewusstseinsinhalt aufweist, alle seine Verhaltungsformen oder, nach Kant, Kategorien, seine Aeusserungen, wie Not-

wendigkeit und Freiheit, Relativität und das Absolute, Natur und Geschichte, Mensch und Gott, quantitative und qualitative Bewertung usw., all diese angeblich starren „horizontalen" Existenzformen liess Hegel auseinanderfliessen, miteinander in Widerspruch und Kampf treten und so ein bewegungsvolles, dramatisches Dasein hervorbringen, das schon an sich vernünftig und sinnvoll, weil gedanklicher Natur, ist. Das Raumartige, Horizontale wird in Zeit, allerdings in eine Gedanken-Gestalt der Zeit, ins Vertikale übergeführt. Das Dasein als Ganzes erscheint als ein mit einer Mission betrautes Wesen. So etwas wie Missionsgedanke lag dem ersten „Bürgerkönig" fern. Die Reformversuche Napoleons tragen in Wahrheit einen mehr politisch-diplomatischen Charakter. Die grossen Eroberer, wie Alexander, Cäsar, Julian standen bewusst im Dienste einer, schlecht oder gut gemeinten, Weltkultur. Die Idee einer gleichartigen Weltkultur ergab sich bei Napoleon bloss als Folge seiner revolutionär-kriegerischen und herrschaftlichen Instinkte. In Napoleon steckte der alte bürgerliche Revolutionsmensch, allerdings grossen Stils, der Hasser des Königtums von Gottes Gnaden. Wie es in der Regel in der Geschichte geschieht, dass die Beherrschten am Ende mit Hilfe der Waffen der eigenen Herrscher das Joch abschütteln und den Sieg davontragen (man vergegenwärtige sich nur das Durchringen des Christentums in den ersten Jahrhunderten), so hat auch die grosse bürgerliche Revolution in der Person Bonapartes den Versuch gemacht, mittelst der Waffen des feudal-politischen Königtums seine eigenen Ziele zu fördern.

Wie anders sieht der Geist Hegels aus, in dem die bürgerliche und proletarische Revolution einander begegnen. Er macht die Sache der geschichtlichen Revolution zur Sache des Weltlebens, und das Absolute, das sich als Resultat des inneren Bewegungsprozesses des Weltorganismus ergibt, und jedes Stadium desselben zugleich durchdringt und erleuchtet, leuchtet auch der Menschheitsgeschichte. Wer sich bewusst wird, im Einklang mit dem geschichtlichen

Streben zur Idee (zum Absoluten) zu leben und zu handeln, der manifestiert in eigener Person den Zweck und Sinn des Alls, oder, wie man sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auszudrücken pflegte, der dient dem Fortschritt. Das Leben des Menschen wurde unter Hegels Hand zu einer Missionsaufgabe. Die Kleingläubigen und die vom naturwissenschaftlichen Geiste angehauchten Denker des XIX. Jahrhunderts wandelten nun den Hegelschen Geschichtsprophetismus in eine dem beruhigten bürgerlichen Geiste bequeme Fortschrittsidee um.

7. Ein neuer Begriff der Kultur und des Kulturlebens war im Entstehen begriffen. Hat das protestantische Christentum und das die aristokratische Lebensweise anstrebende Bürgertum dem Alltagsleben der Werktätigen und Regierenden jeden Schimmer von Transzendenz genommen — der Protestantismus tat dies, indem er das Gewissen autonom erklärte und dieses hoch und erhaben über die Leiden und Freuden stellte; das schlichte Bürgerbewusstsein verfuhr in derselben Richtung, indem es den Rat erteilte, im Einvernehmen mit der „Natur“ zu leben, — so suchte dagegen Hegel das tagtägliche Dasein und Tun des Einzelnen im Dienste der menschlichen Geschichte, die eine abgekürzte Geschichte des Absoluten selbst darstellt, zu setzen, er brachte das einzelne profane Leben in Einklang mit dem Umwälzungsprinzip des Alls schlechthin. Hegel vollzog eine förmliche Umwertung des Kulturinhaltes, als er die Menschheitsgeschichte zur gesetzmässigen und zweckmässigen, lebendigen Einheit schmiedete und an dem Entwicklungsgang dieser Einheit, an ihren immanenten Forderungen, die Taten und das Wollen der Menschen mass. Die Kultur erhielt dadurch das Bild einer immerfort vor sich gehenden Umwälzung, die an sich notwendig, vernünftig ist und die zugleich dem höchsten Weltzwecke zustrebt. Dem zur Revolution reif gewordenen Kulturmenschen des vorigen Jahrhunderts blieb nichts übrig, als sich der Hegelschen Führerschaft anzuvertrauen. Da wusste der Mensch seine schwere

Sache von einem Weltgeiste geheiligt, aus dem das Absolute, Gott selbst geboren wird.

Man versteht den Grimm und Hass eines Schopenhauers, den die Triumphe Hegels und mithin der Revolution in die Einsamkeit trieben, ja durch Hegel lernt man, Schopenhauer und seine nihilistische Tat, die unmittelbar der individuellen und sozialen Reaktion und erst indirekt, durch die Vermittlung Nietzsches, zur kulturellen Wiedergeburt führte, erst recht gut kennen. Im Anschluss an Hegel und im Gegensatz zu ihm unternahm Schopenhauer die Umwälzung des Lebensinhaltes vor. Dem sozial-realistischen Denken Hegels stellte er das intellektuell-atomistische, das er durch den Kantischen Apriorismus zu unterstützen suchte, entgegen. Und mit Hinsicht auf das so gewonnene, erbärmliche kleine Atom-Individuum, in dessen Leben die Augenblickswünsche und Gattungstriebe den Ausschlag geben, wog er die Welt. Das Resultat ist bekannt. Die Welt vermochte nicht den Willensansprüchen des ehrsüchtigen und engherzigen isolierten Individuums standzuhalten: Die schönste Frucht des Weltlebens, die Menschheitsgeschichte, erklärte Schopenhauer für eine Phantasmagorie und sprach ihr jede Entwicklung und Vernunft ab. Man sieht und begreift zugleich, warum der Hass Schopenhauers sich vornehmlich gegen das Hauptobjekt Hegels, gegen die Geschichte gewendet hat. In der Geschichte entdeckte Hegel den Rhythmus und das Ziel der Weltbewegung, in der Geschichte sah er den Widersacher des Nicht-Seins, das immer den Kulturmenschen in seiner Existenz bedroht. Schopenhauer stellt nun alle Bewegung der Geschichte und mithin alle Geschichte in Abrede. Die Geschichte sei ein Einerlei, alles schon da gewesen, die Umwälzungen seien Illusionen, die nichts am Weltwesen zu ändern vermögen und die nur dazu da sind, um den unaufrichtigen Menschen zu beschwindeln.

Ich hörte oft von dem grossen Einfluss erzählen, den einst Hegel auf seine Zuhörer- und Leserschaft ausübte. Die

meisten, die vom Zauber der Hegelschen Philosophie berichten, geben offen zu, den Meister nicht verstanden zu haben. Dies blieb mir lange ein Rätsel, bis die Last des Lebens es mich lehrte, was es unter Umständen bedeuten mochte, dem Einzelnen plausibel zu machen, sein Tun und Wollen berge den Weg zum Absoluten in sich, seine Existenz sei für den Fortschritt der Welt unentbehrlich. Als allenthalben in Europa das soziale, politische und religiöse Elend drohende Formen annahm, waren diese Gläubigen von Hegels Gnaden, diese Menschen des absoluten Idealismus — glückliche, sorgenfreie Menschen. Noch heute, wo der herrschende Naturalismus im Wollen, Fühlen und Denken die geistige Entleerung vollbracht zu haben scheint, und weit, in den Tiefen des Lebens eine starke Sehnsucht nach einem geistigen Kulturzentrum wach wird, noch heute vermag man sich nicht vom Zauber zu befreien, mit dem die Adler-Gestalt des homo hegelianus die Seelen umwehte. Seine Stimme dringt über die stark bewegten Jahrzehnte hinweg bis ans Herz der Gegenwart. Wenn ich mir noch heute die deutschen Bürgersöhne mit all ihrem Indifferentismus für sozial-geistige Kultur näher ansehe, wenn ich an ihnen der modern germanischen Selbstverliebtheit gewahr werde, lerne ich einmal die Macht Hegels begreifen und es wird mir auch klar, dass ein solcher Menschenschlag einen Hegel brauchte, um den Kopf in die Höhe zu richten.

Meine Aufgabe als Einzelner — hörte man auf die Worte des Menschen des absolut-kriegerischen Idealismus — besteht darin, auf jeder Stufe des historischen Prozesses im Einklang mit seinen Forderungen tätig zu sein. Es ist möglich, dass schon morgen der Prozess der Aufrichtung eines unausgesetzt geistigen mit sich selbst versöhnten Reiches mich dazu veranlassen wird, von Gott abzustehen, dem ich gestern mein Bestes hingab, ja schon morgen vielleicht werde ich mich genötigt sehen, all meine Ideale für Reflexionen auszugeben, allein ihr bleibender Wert wird bestehen, da sie mir doch einst verhalfen, den Willen des Welt-

geistes mit voller Hingabe zu vollstrecken. Es ist mir nicht unbekannt geblieben, dass mein freies Handeln im Grunde ein Handeln des Weltgeistes war. Und doch, wer hätte solche „Scheinfreiheit" z. B. gegen die absolute Freiheit des homo kantianus, die, wie bekannt, in einer Hälfte des Kulturkosmos waltet und dafür auf die andere Hälfte keine Ansprüche mehr erheben darf, eingetauscht? Sobald die Morgenröte den neuen Tag ankündigen wird, wird doch keine Macht der Welt imstande sein, mir das Bewusstsein auszureden, die sich aufdrängende neue Kulturaufgabe wäre nicht meine eigene Lebensaufgabe gewesen. Der Meister hat uns ein ewiges Geheimnis der Welt enthüllt, als er bewies, wie in der Wahrheit Sein und Schein, Licht und Schatten, Wirklichkeit und Reflexion einander bedürfen und durcheinander ins Dasein treten. Kraft dieses in die Philosophie übertragenen Weltmythos hat die Alternative: Jenseits oder Diesseits, Freiheit oder Notwendigkeit, quantitative oder qualitative Bewertung, falsch oder wahr ihren Sinn verloren. Der absolute Idealismus hat mir ein Werkzeug in die Hände gegeben, das die Möglichkeit bietet, in jedem Moment, dem Geschehen die religiöse Sicherheit zu verleihen, und mitten im Kampfe ums Dasein bin ich ermächtigt, die Weltidee zu durchleben und mit wissenschaftlicher Evidenz das Schicksal der Einzelnen und Völker vorauszusehen. Es ist nun mit der drückenden Schwermut und Bangigkeit aus, es liegt kein Grund mehr vor, über Wert oder Unwert des Daseins sich aufzuregen. Wir, die Führer und Vorkämpfer, sind keine einsamen Träumer mehr. Denn immer darf ich es mit dem grossen musikalischen Dramatiker, der, ja ein Frevler, ein Hegelianischer Epimetheus war, sagen:

Was einsam schweigend ich im Innern hegte,
Das lebte auch in eines andern Brust.[1])

Jeder von uns ist Gegenstand, Begriff und Idee zu gleicher Zeit, stellt in der Möglichkeit das Absolute dar, ist

[1]) R. Wagner an König Ludwig.

Materie und Geist, Ursache und Wirkung und das spannende Gegensätzliche wie das vereinende Band zwischen beiden, ist Anlass und Zweck des Alls. Der kleinliche Lebensdramatismus fesselt nicht mehr die Schritte des Menschen, allenthalben vollziehen sich titanisch-tragische Kämpfe, und jedem Einzelnen wird der Auftrag gegeben, diese wichtigen Geschäfte des Weltalls zu besorgen. Wie soll man sich hier nicht wichtig vorkommen, wie kann einer da noch mit Zweifeln ins Leben treten.

Als der Mensch des absolut-kriegerischen Idealismus durchs Leben schritt, sah er, wie in der Tiefe die „kleinen Leute" unter dem Druck des sozialen Schicksals schmachten. „Wir leiden unter dem Joch eines Staates, der gegen unseren Willen handelt und über uns zu stehen dünkt. Die Auswüchse, die man nationale Wirtschaft, Staatsautorität, Familie von heute nennt, hindern uns, gerade, ganze, heitere Menschen zu werden. Die „Liberalen" haben „natürliche" Gesetze erfunden, die im Grunde die Gesetze ihrer, wenn auch zurzeit noch milden Herrschaft über uns bedeuten. Und wie steht es bei Euch, Ihr Anhänger des absolut-kriegerischen Idealismus, was habt Ihr für uns übrig? Wir betrachten auch unser Leben unter demselben naturalistischen Gesichtspunkt wie die „Liberalen", auch wir spüren in uns den Wunsch nach Macht und Aneignung, und doch geht es uns bei weitem schlimmer als jenen. Woran mag das liegen! Der Grund unseres Seins und Habens, unserer sozialen Geltung liegt offenbar in etwas Konkreterem und tiefer Realem, als in unseren Anschauungen und Wünschen.

Nicht vom Staat kommen Eure Leiden — war die Antwort des neuen Menschen, — sondern infolge mangelnder Verwirklichung der Staatsprinzipien und Forderungen im Leben wird Euch das Elend zuteil. Die bürgerliche Spezies, das Einzelindividuum, die „Besonderheit", wie dieser Mensch sich auszudrücken pflegte, hört zu wenig auf die „Allgemeinheit", auf die Grundlage und Voraussetzung ihrer Existenz, was für beide Teile verhängnisvoll werden kann.

Ohne Staat, ohne den wirtschaftlichen Organismus, wo jeder auf den andern angewiesen ist, ohne die bürgerliche Familie, die im kleinen die „Besonderheit“ und „Allgemeinheit“ manifestiert, ohne all diese empirisch greifbaren Ideen bezw. sozial-geistigen Wirklichkeiten hört der Mensch auf, Mensch zu sein, droht die unabwendbare Gefahr, zur Tierheit zurückzukehren. Was ist, musste werden — und glaubt, — es ist durchaus vernünftig, weil es notwendig zur Verwirklichung der sich erfassenden Weltidee führt. Hört bloss auf die Stimme der Zeitidee, die wird schon eine für Euch befriedigende Umgestaltung der besonderen und allgemeinen Interessen herbeiführen. Lasst die verführerischen Naturinstinkte, die Idee hat Grosses mit Euch vor. Erhebt Euch zu Vollstreckern des Weltwillens. Ueberlasst den „Liberalen“ die „Natur“, sie werden sich schon daran die Finger verbrennen. Macht Euch nun den Zeitgeist zu eigen, der es dazu bringen wird, dass der Staat, der spricht: „wir wollen“, und der Einzelne, der sagt: „ich will“ zum Wohle aller in eins zusammenfallen. — „Soziales Königtum“ — nannten einige dieses Vorhaben des weltgeschichtlichen Geistes, sozialistisches Gemeinwesen, — bezeichnete es die weit grössere Mehrheit unter den kriegerischen Idealisten. —

Man erkennt leicht die philosophischen Weltbilder grossen Stils. Sie bieten in der Regel nicht bloss eine erkenntnismässige Vorstellung, sondern stellen zugleich den Massstab dar, an dem die Kultur als Ganzes, sowie als Tat bewertet wird. Die werttragende Beurteilung erweckt auch entsprechende Tätigkeitsarten. Hegel machte innerhalb der dialektisch-kriegerischen Philosophie-Gattung den grossartigen Versuch, der Totalvorstellung von der Welt eine möglichst adäquate innere Anschauung und auch entsprechende nach aussen gerichtete Tat beizugeben. Auf einen lebendigen Daseinsmonismus ging der absolut-kriegerische, panlogische Monismus hinaus. Allein die Lösung dieser allergrössten Kulturaufgabe wollte Hegel, auch rein theoretisch, nicht glücken. Der Grund hiervon lag in der ausschliesslich ge-

danklich-revolutionär gerichteten Weltvorstellung. Als ewig werdende, in Gegensätzen sich abspielende, wenn auch auf ein einziges Endresultat (die Selbsterfassung des mit sich versöhnten Gesamtgeistes, bezw. das Absolute) abzielende Weltbewegung, kam der Totalmonismus bloss in den Reflexionen der Menschen zum Vorschein, in concreto blieb z. B. der Kulturinhalt wesentlich Fragment-Besonderheit, aus partikularistischen, einander befehdenden Mächten bestehen. Männer der Tat waren übrigens immer geneigt, die Möglichkeit eines Totalprogramms, einer aufs Totale gerichteten Tätigkeit von vornherein in Abrede zu stellen. Die Tat, heisst es immer, kann nur äusserst abgesonderte Ziele verfolgen und dies zum grossen Teil auf Kosten der übrigen Zwecke des allgemeinen Lebens. Ein aufs Allgemeine und Totale des Lebensinhaltes gerichteter Zweck sei unmöglich, man sei doch ausserstande, die metaphysischen, d. h. die Totalität selbst umfassenden Ziele zu verwirklichen.

Allein vor der Kulturvernunft steht neben dem Problem einer Totalerkenntnis, einer Erkenntnismetaphysik auch das Problem der sozusagen Tatenmetaphysik. Der Kulturmensch will einmal sicher sein, dass seine Aktivität nicht nur den einzelnen vorübergehenden Komponenten des Weltinhalts gilt, sondern dass sie sich auch über die Totalität desselben erheben kann, um auf solche Weise wesentlich neue Wirklichkeiten hervorzubringen. Die Kunst strebt dieses letzte Ziel des Menschen im Schosse der Anschauung an, die Philosophie in dem des Gedankens (vergl. dazu meinen Bericht über die Literatur zur Metaphysik im „Archiv für syst. Philosophie"). Die Religion verfolgt einen ähnlichen Zweck, indem sie das Gefühl lernt, die Totalität zu erleben, und den Willen — das Totale zu wollen, nur die Ethik, die mit dem Einzelwillen zu hantieren hat, fand noch immer keinen geeigneten Weg, der zu Veränderungen im totalen Lebensinhalt auf einmal führen könnte. Es bedarf noch einer Total-Ethik und Total-Politik. Die Kultur von heute steht den ganzen Lebensäusserungen feindlich

gegenüber — warum und wozu denn noch eine Totalmethode des tätigen Lebens?! Wir wollen hier darauf achten, wie die Revolution sich mit dieser wichtigsten Frage der Kulturentwicklung auseinandersetzte, ob sie ihr einfach aus dem Wege gegangen ist, oder ob sie vielleicht die einzige Lebensrichtung war, für die dieses Problem das Lebensproblem schlechthin bedeutete. Dieses führt vom Menschen des absoluten Idealismus zum Menschen der absoluten Revolution, dieses weist auf Marx hin.

Karl Marx als Erzieher von der Revolte zur Revolution.

8. Karl Marx ist nicht der Moses der neuen Zeit. Er verfasst keine Gesetze und wendet nur vorhandene Gesetze auf eine neue Wirklichkeit an. Sein Stolz besteht darin, eine der neuen Wirklichkeit entsprechende Kampfmethode zu finden, was aber von selbst zu einer völlig neuen Auffassung des Gegebenen führte. Das Ziel jedoch, das als Folge des neugearteten Kampfes zu erreichen war, entlehnte Marx einem alten, weltgeschichtlichen Mythos und zwar dem kommunistischen Gedanken, der mit der politischen Restauration in Frankreich seine Auferstehung feierte. Die neue Wirklichkeit, die Marx zur Aufstellung von Problemen herausforderte, war das Proletariat mit seiner eigenartigen Erwerbsweise, war die Form der proletarischen Aktivitätsäusserung. Zu diesen zwei vielsagenden Tatsachen gesellt sich eine dritte, der Hegelianismus, der den in Philosophie umgewandelten revolutionären Prozess der Weltgeschichte bedeutete. Diese drei Tatsachen genügen, um das Wesen des absoluten Revolutionarismus, der Revolution in Permanenz, wie sie Marx dem Kulturbewusstsein beizubringen suchte, zu verstehen. Für Hegel war der gesamte Weltinhalt durch die tätige Erkenntnis erschöpft. Die Formel quantum scimus, tantum sumus scheint seine philosophischen Bestrebungen auszudrücken. Es gibt nichts in der Welt als aktive Verhältnisse

und diese sind zugleich Erkenntnisverhältnisse. Die menschliche Geschichte, die Kultur schlechthin, ist daher Tun und Denken in einer Gestalt. Die Enthüllung und systematische Entwicklung der Weltidee bedeutet zur selben Zeit sowohl ihren Schöpfungs- wie Erkenntnisprozess (Bewusstwerden). Indem die Welt, wie sie an sich sein mag, sich selbst zu erfassen beginnt, nimmt sie auch einen konkreten Inhalt an: Der unpersönlich-universelle Weltbegriff wird in eine historisch-individualisierte Wirklichkeit, in eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen, in Gegensätze umgewandelt. Der erste Gegensatz ist der Gegensatz von Nicht-Sein (Nichts) und Sein, von Unbestimmtem und Bestimmtem. Erkennen und Bewusstwerden heisst hier soviel wie geistig unterscheiden, sehen und bilden. Die konkrete Verschiedenheit der menschlichen Geschichte stellt eine Verkörperung der allumfassenden absoluten Idee, die kraft der inneren Bewegungsgesetze in eine Mehrzahl historischer, ideenhafter Realitäten, wie Völker, Staaten, Stände, Gruppen, Familien usw. zerfallen wird. Indem man sich auf die abstrakte Höhe erhebt und eine Umschau über die historischen Geschehnisse hält, wird es leicht zu erkennen, wie die historisch gegebenen Realitäten bezw. die ideenhaften, schöpferischen Zentren der Geschichte, kraft der ihnen zukommenden individuellen Natur, sich gegensätzlich zueinander verhalten, und dann wie dieselben, infolge der ihnen allen gemeinsamen Quelle (Weltidee) einander ähnlich sind. Dieser Doppelcharakter der Wirklichkeit versetzt die Welt in Kampf und Bewegung. In der Sprache der Logik würden wir also sagen: die immanente Unterordnung der Wirklichkeit, resp. des Bewusstseins unter die Gesetze der Identität und des Widerspruchs verleitet sie zur Entwicklung. Auf der letzten Stufe der Wirklichkeitsentwicklung oder der Idee findet eine völlige Kompensation aller Widersprüche und Gegensätze statt.

Wie der Meister, so glaubte auch Marx und seine Zeitgenossen, dass die Ideen mehr gelten als die Wünsche der Ein-

zelnen. Allein die Ideen Marxens wurden nicht von den Adlerflügeln des Weltgeistes getragen, sondern umfassten die historischen Kategorien des Völkerlebens. Die Idee der proletarischen Arbeiterschicht als ontologisch und chronologisch letzter (in der weltgeschichtlichen Reihe) habe den siegreichen Kampf mit den vorangegangenen Realitäten bezw. Ideen zu führen. Und der Kampf der Ideen selbst oder der kollektiven, abgesonderten Bewusstseinsformen oder, was dasselbe ist, der Kampf der verschiedenen kulturellen Verhaltungsformen erschien unter dem Einfluss der Zeitgeschichte und ihrer Wissenschaft als Kampf der Gesellschaftsklassen um die Macht, den Kulturprozess nach eigenen innewohnenden Gesetzen zu lenken und zu beherrschen. Marx war ein entschiedener Gegner des nominalistischen Empirismus und in dieser Beziehung wusste er Hegel Treue zu bewahren, darin liegt auch seine soziologische Grösse. Demzufolge stellen die Gesellschaftsklassen keine blossen Summen irgendwelcher Einzelmerkmale dar, sondern sie repräsentieren auf bestimmte Art und Weise den gegebenen Kulturinhalt in seiner Ganzheit. Unter dem Kulturinhalt verstand Hegel die bildenden im Prozesse des Bewusstwerdens begriffenen Verhaltungsformen der Menschen zueinander. Auch Marx kommt dieser Auffassung sehr nahe, wenn er die Substanz und den Inhalt der Kulturgeschichte als das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" bezeichnet. Diese Verhältnisse sind ihm nichts als „die menschlich-sinnliche Tätigkeit" (siehe Marx über Feurbach), die zugleich eine „praktisch-kritische" bezw. „revolutionäre" und mit Bewusstsein behaftete Tätigkeit ist. Die in den s o z i a l e n Verhaltungsformen entstehende menschliche Praxis und „das Begreifen dieser Praxis" enthält in potentia alle Daten des menschlichen Lebens. Was ist denn die „menschlich-sinnliche" Tätigkeit anders als die Aktivität, die auf die Erzeugung und Erhaltung des materiellen Lebens und auf das Begreifen desselben gerichtet ist! Die verschiedenen Kulturstufen unterscheiden sich daher nur nach den Formen der sozialen

„menschlich-sinnlichen“ Tätigkeit, d. h. nach den Weisen, wie in ihnen die sozial-materielle Produktion zustandekommt und gehandhabt wird. Die Menschen selber gruppieren sich dementsprechend nach der Rolle, die sie im sozial-materiellen Produktionsprozesse der Kultur innehaben. Soviel Hauptrollen der Produktionsprozess zulässt, soviel Gesellschaftsklassen, bezw. Arten des kulturellen Verhaltens, die zusammen das Sein und Bewusstsein einer Kulturstufe ausmachen, gibt es auch.

Wie steht es nun mit dem Proletariate, welche Bewusstseinsart repräsentiert diese Gesellschaftsklasse? Um im Geiste Marxens zu antworten: das Proletariat stellt die „menschlich-sinnliche“ Tätigkeit in ihrer Reinheit dar; im modernen Produktionsprozess der Kultur ist es das arbeitende Proletariat, das selbst die Substanz der letzteren handhabt, ja mit ihr identisch ist. Und so scheint es, dass Marx den Lebensinhalt des Proletariats zum Wesen der Kultur selber erhoben hat. Die übrigen Klassen nun, die nur etwa zur Hälfte die proletarische Aktivitätsart zur Aeusserung bringen oder gar die Klassen, die mit der Regierung, Verwaltung und „Kritik“ des Produktionsprozesses, bezw. der sozial notwendigen „menschlich-sinnlichen Tätigkeit“ beschäftigt sind, erheben daher ungerechterweise einen grösseren Anspruch auf die Güter der Kultur als das Proletariat selbst. Der eigentlichen Erzeugerin des Lebensinhaltes bleibt nichts anderes übrig, als den Herrschenden und Geltenden den ewigen Krieg zu erklären. So die Kulturphilosophie Marxens, auf der ein grossartiges, ökonomisches Gebäude aufgerichtet wurde.

Um der „menschlich-sinnlichen Tätigkeit“ auf der ganzen Linie der Gesellschaftsexistenz zum Siege zu verhelfen, hat man aufs neue die „kritischen“ und regierenden Tätigkeitsarten mit der wesentlichen Aktivität der Kultur, d. h. mit der sie bildenden revolutionären „menschlich-sinnlichen Tätigkeit“ zu einem Ganzen zu verbinden, d. h. die auf Kosten reiner Spekulation und „Ideologie“ lebenden Klassen müssen

aus ihrer Position herausgetrieben werden, der Widerspruch zwischen „Sein“ und „Denken“ muss aufgegeben und der gesamte Kulturakt in die Hände seiner eigentlichen Erzeuger zurückgegeben werden. Unter den heutigen Bedingungen des Produktionsprozesses, der die Arbeitsteilung in sich einschliesst, ist solche Herstellung der sozialen Ganzheit nur auf produktions-kommunistischer Grundlage möglich.

Der kommunistische Mythos stand hoch über den Siegen und Niederlagen der revolutionären Kämpfe des historischen Alltags und gewährte deshalb seinen Anhängern Trost und Stütze in den Enttäuschungen, die Europa mit Napoleon I. beschert waren. Die Kommunisten, wie einst die ersten Christen, richteten ihren Blick auf eine Ordnung der Dinge, die jenseits der gegebenen, widerspruchsvollen, „zerrissenen“ und kriegerischen Welt ausfindig gemacht wurde. Wie die Christen, wandten sich auch die Kommunisten an die Armen und Beladenen und lehrten sie in all ihren Bestrebungen den Reichtum von heute zu verachten. Beide versprachen, alle irdischen und himmlischen Sorgen wegzunehmen und Sicherheit zu gewähren. Trotz des grundsätzlichen Unterschiedes in Mystik, Religion und Lebensmethode führten beide in der Praxis zur sozialen Entfremdung und Entwurzelung. Es galt, sich vom Bestehenden zu befreien, sich zu „reinigen“. Allein der „Reinigungsprozess“ des Urchristentums und der des Produktions-Kommunismus war von Grund aus verschieden. Die natürlichen „menschlich-sinnlichen“ Lebensmethoden waren es, die nach der christlichen Anschauung dem Werden des „Reiches Gottes“ im Wege standen. Durch Unterdrückung der Herrschaftsgelüste und der Habsucht, durch das Sich-hinweg-setzen über die natürlichen Potenzen in der Menschen-Natur suchte man sich dem Ideal einer göttlichen Ordnung zu nähern. Die kommunistische Gemeinde der Urchristen und der Kommunismus des Konsums, der hie und da in der mittelalterlichen Kirche auftrat, hätten lediglich als Etappen auf dem Wege zur vollständigen Erlösung, in der Sprache unseres Zeitalters sich ausgedrückt, zur abso-

luten Emanzipation zu dienen. Der Kommunismus hingegen, wie er Mitte des vorigen Jahrhunderts florierte, bezweckte eine Verbindung der menschlichen Grundtriebe zur Harmonie auf dem Boden der Gemeinschaft. Sein Grundgedanke ist ganz dem der aristokratisch-demokratischen Kulturbildung ähnlich und stellt vielleicht den einzig möglichen Mythos grossen Stils in unserer Gesellschaft dar. Was strebte denn dieser neuzeitliche Kommunismus dem letzten Gehalte nach an? Nichts doch anderes, als ein innerlich organisiertes Gemeinwesen, in dem alle individuellen, sozialen und Gattungstriebe jedes Menschen nach gleicher Naturrichtung ihre absolute Befriedigung und Stillung finden könnten. Ein ähnliches Ziel strebte der Liberalismus in seiner klassischen Periode an, mit dem Unterschiede jedoch, dass er seine Verwirklichung von der Natur, vom „natürlichen Gang der Dinge“ erwartete, während der Kommunismus dasselbe mit Hilfe positiver Kraftanwendung aller Glieder des Gemeinwesens ins Leben zu rufen trachtete. Charles Fourier ist der grosse Wortführer des bis zu Ende gedachten liberalen Kommunismus. Beide wollten genügsame, arbeitsfrohe, von Gottes- und Menschenherrschaft emanzipierte Einzelne schaffen. Ist der naturalistische Anarchismus, Liberalismus ohne Staatsproblem und was noch dazu gehört, so ist der Kommunismus derselbe Liberalismus auf der Grundlage eines Sitten-Staates. Es will scheinen, dass der Kommunismus die liberalen Machtpotenzen umzubringen dachte, indem er seine kriegerisch-herrschaftlichen Formen in Genusstriebe, individueller und sozialer Art, den Arbeitstrieb mit eingeschlossen, umwandelte. Der Kommunismus lehrte, mit einem Wort, durch harmonisches Beisammensein und Ausleben alle Probleme des Daseins vergessen; selbst der Tod habe dem harmonischen Wachsen zu weichen.

Der Kommunismus, um wenigstens als M o t i v im Streben des Proletariats nach Wiederherstellung eines einheitlichen Kulturaktes auf der Grundlage einer verhältnismässig homogenen Gesellschaft zu gelten, brauchte, wie einst das

Christentum, seinen Augustinus. Diese Rolle fiel Karl Marx zu. Wie einst Augustinus den Abfall des Christentums von den Wirtschafts- und Gesellschaftslehren des Evangeliums bedeutete, so vollzieht sich durch Marx der Abfall der tatsächlichen, proletarischen Emanzipationsbewegung vom kleinstädtischen, provinzialen Kommunismus. Der Kommunismus kann nur in kleinen Gemeinwesen Anspruch auf Verwirklichung erheben. Er verträgt nicht die Luft des gesamten sozialen Staatskosmos und ist auch seinen Problemen nicht gewachsen. Auf der Grundlage des grossen Staates gedacht, verfällt er in sein Gegenteil: er wird Mittel der Gebundenheit und paralysiert die produktiven Kulturkräfte. Mit Hilfe der Hegelschen Methode versuchte jedoch Marx, rein formell gesehen, die Vorstellung des Liberalismus vom natürlichen Gange der gesellschaftlichen Dinge vor dem Ideal des Gemeinde-Kommunismus zu retten. Nur hat der historische Naturalismus von Marx nichts mit dem liberalen gemein, und die Epigonen erweisen ihrem Meister einen schlechten Dienst, wenn sie seine Methode etwa der darwinistischen nahebringen. Die „Dinge“, auf die der natürliche Vorgang angewendet werden soll, sind nach dem Hegelianer Marx immer kollektive, einheitliche Gebilde, soziale Realitäten, wenn es erlaubt ist zu sagen, potentiell synthetisch-schöpferische Ideen, die nach immanenten Gesetzen miteinander in Kampf treten. Auf dem Kriegsplatze der Geschichte sei die Schlacht des Proletariats zu schlagen, um sein Ziel, die Herstellung der Einheit des Kulturaktes zu erkämpfen. Und das arbeitende Proletariat könne auf den Sieg rechnen, weil die Idee seines Daseins im Grunde das Sein der zeitgenössischen Kultur ausmacht.

Mit den Kommunisten bleibt Marx in dem durchaus falschen Gedanken befangen, die „menschlich-sinnliche“, kritisch-revolutionäre Tätigkeit erschöpfe allein den Lebens- resp. Kulturakt, diese allein bestimme alle übrigen Beziehungs- und Gestaltungsformen des Kulturinhaltes. Beurteilt man aber Marx nicht nach dem, was er seinerzeit mit

seiner Kultur-Philosophie sein wollte, sondern fragt man nach dem, was er ihr tatsächlich geworden ist, so muss die grosszügige Marxsche Lehre als der einzig vollständige Kulturgeist der von Revolution ergriffenen proletarischen Arbeiterelemente angesprochen werden. Marx ist der Philosoph, Soziologe und Politiker der proletarischen Arbeiter-Schicht, insofern dieselbe ausschliesslich von der revolutionär-kriegerischen Lebensweise in ihrem Kreislauf ergriffen und bestimmt wird. Marx bleibt der grosse Stratege der permanenten modern-proletarischen Revolution. — Und in diesem Sinne und nur in solcher Absicht gebe ich durchaus Franz Mehring recht, der mit besonderer Vorliebe den stark revolutionär-proletarisch gefärbten Marxismus als die nottuende Doktrin der Lohnarbeiter hinzustellen pflegt. Marx bleibt seiner historischen Mission in allen Stücken gewachsen. Er verleiht dem Ringen der von ihm vertretenen Gesellschaftsschichten einen Schein der objektiven Vernunft und sucht diese und ihre Gegner zu überzeugen, seine Sache sei die Sache der Menschheit schlechthin, und gerade den materiell und geistig Armen und Entwurzelten bringt er das Bewusstsein der Stärke und Kraft. Und wie man sich an erfolgreiche Sieger und Herrscher zu wenden pflegt, so spricht er seine Proletarier an und beschwört sie, den Blick aufs Ganze zu richten, wie es immer Starken zieme; wie Götz von Berlichingen die aufrührerischen Bauern, so lehrt auch Marx die Proletarier, sie sollen keineswegs dem Feigen gleichen, „dessen Galle wie ein bösartiges Geschwür innerlich herumfrisst, weil seine Natur nicht Kraft genug hat, sie auf einmal von sich zu stossen“. Wie nun das revolutionäre Vermögen der proletarischen Arbeiter „auf einmal von sich zu stossen“ sei, macht das letzte Ziel der erzieherischen Laufbahn von Karl Marx aus.

9. Die Kulturpädagogik von Marx war vor allem positiv, bejahend, jede Andeutung auf sogenannte moralische Besserung lag ihr fern, — und darin scheint wohl die Ursache ihrer grossen Werbekraft zu liegen. — Ihr Armen und Belade-

nen, Ihr seid die Höchsten im Reiche Gottes, — also wandte sich das Urchristentum an die Gemeinde. Ihr, Proletarier der reichen kapitalistischen Gesellschaft, Ihr seid gerade die Säulen der Gemeinschaft, Eure Arbeit allein befruchtet und erzeugt den Produktionsprozess, spricht Marx die Lohnarbeiter an. Wohin Ihr blickt, betrachtet Ihr den wirtschaftlichen Erwerb, den politischen Kampf oder gar die moralische Gesinnung und die privaten Verkehrsverhältnisse, allenthalben seid Ihr zurzeit die Grundlage des Ganzen. Sie, die andern, leben nur auf Eure Kosten, schlagen aus Euch den Mehrwert heraus, regieren in einem Staate, den wieder Ihr auf den Barrikaden erkämpft habt. Eure Armut gestattet „den Herren der Situation“, sich moralischen Anwandlungen hinzugeben. Ihr seid von Hause aus die Guten, die Besten, die Kühnen und Unerschrockenen. Die kleinbürgerlichen Interessen und Tugenden seien Euch fern; was soll ein Proletarier mit ihnen anfangen! Seid hart gegen sich selbst und vor allem gegen die andern. Der Proletarier muss sich bewusst werden, dass ihn die soziale Geltung und der Besitz anderer in einen Produktionsprozess eingeschlossen hat, wo er nur arbeiten, seine profanen Kräfte wieder herstellen und wieder arbeiten, aber zu keinem Besitz und zu keiner Geltung kommen kann. Der einzige Ausweg aus der bitterernsten Lage kann nur in der Befreiung der sozialen Position, die die Lohnarbeiter im Kulturprozess innehaben, bestehen, d. h. im Grunde in der Emanzipation der Arbeiterklasse von der Lohnarbeit. Zurück zur bäuerlich-demokratischen Lebensform, die ja Arbeit, Verwaltung und Kritik in einer sozialen Person ist, hiesse, die Menschheit dem Hunger preisgeben, hiesse, die Produktionskräfte lahm legen. Also muss der Emanzipationskampf, wenn er von Erfolg gekrönt sein soll, die gesamten gesellschaftlichen Kräfte und Verhältnisse zu einem einzigen, rationell-regierten Kulturakt zusammenschmieden. Tut Euch also zusammen, richtet sich Marx an die Lohnarbeiter, werdet eine bewusste geschichtliche Idee, was Ihr ja an sich ohne weiteres seid, und als solche, als Klasse eröffnet die weltge-

schichtliche Schlacht. Vergeudet nicht in Revolten, Putschen und Aufständen die kostbare Macht, sammelt sie und schmiedet sie zu einer Klassenmacht. Dann seid Ihr dem Prometheus gleich, dem selbst die Götter nichts anzuhaben vermochten.

Es ist allzu bekannt, wie Marx das Herz seiner Kriegsscharen leicht machte, indem er ihnen zu beweisen suchte, wie das historische Schicksal ihrer Sache gewogen ist. So fresse sich die feindliche Macht selbst auf, und wie dieses geschieht, sollen die populär gewordenen Konzentrationstheorie, Zusammenbruchdoktrin und die Lehre von der Proletarisierung der Massen beweisen. Die Mehrwerts-Theorie soll dem Proletarier klar machen, dass er zurzeit der Einzige ist, der die „erworbenen Rechte“, auf denen ja die neue Gesellschaft zu basieren vorgibt, ernst nehmen kann. Also: der unerschrockene Kampf um den vollen Kulturertrag.

Für den kleinen Teil von Proletariern, die der Stimme von Marx Gehör leisten konnten, war die Marxsche Pädagogik ein Glück, beinahe der einzige Trost. Man denke sich nur: ringsherum feudale in Blei und Eisen gepanzerte Mächte, bis weit in die Geschichte hinabreichendes Standesbewusstsein, national-staatlicher und wirtschaftlicher Aufschwung und mitten drin ein altes Geschlecht von Ausgestossenen, dem das Recht verliehen wurde, sich als Erbe zu fühlen. Der geniale Agitator Ferdinand Lassalle wusste diese prächtige Situation auszunutzen.

Für das Recht, ein so reichhaltiges und gestärktes Bewusstsein besitzen zu dürfen, verlangte Marx von seinen Kriegern nur den unbeugsamen Willen zur Klassen-Solidarität und Organisation und einen echten zündenden Zorn gegen die „Reaktion“, gegen den „Kapitalismus“, gegen das „System“ der aristokratischen Ausbeutung, also gegen lauter unpersönliche Mächte, aber nicht gegen einen einzigen lebendigen „Aristokraten“, was mehr zur Tradition der französischen Revolution gehörte. Beileibe keine Rebellion machen — klang es weiter, — keine Sklavenaufstände insze-

nieren, sondern ständiges Manövrieren und die kriegerische Macht und den aufflammenden Zorn für das jüngste Gericht aufsparen.

Marx als Erzieher der proletarischen Arbeitermassen ist gar nicht genug zu schätzen. Seine Grösse kann man ja an greifbaren Erfolgen messen. Da schmiedet ein Gedanke eine Klasse von Menschen zusammen, die ihrer sozialen Stellung und Lebensweise nach mit augenblicklichen Impulsen und Instinkten zu kämpfen haben, die aber sowohl die alte dogmatische „Weltanschauung" und kirchliche Bevormundung am radikalsten abschüttelten, wie auch durch einen sehr geringen Besitz an Gütern kaum in Schranken gehalten wurden und in der modernen Kultur dort auf dem Posten stehen, wo es am stärksten drängt und braust. Und nun gebietet Marx absolute politische und gesellige Legalität, wodurch die natürlichen professionellen Streitigkeiten der Arbeitnehmenden mit den Arbeitgebenden, die doch stündlich gegen das Herz der modernen sozialen Kultur, gegen den Vertrag verstossen und verstossen müssen, in den Augen der Welt nur verdeckt und gemildert werden. Wie gerade durch solche systematische Kriegsrüstung der kommunistische Mythos in der Seele der einzelnen Proletarier genährt und aufrecht erhalten wird, versteht sich von selbst. Wenn man soziologisch gläubig ist und an der Macht der sozialen Lebensweise über den Geist des Einzelnen festhält, so möchte man eine Apologie des Marxistischen Geistes verfassen. Man darf mit voller Berechtigung behaupten: Marx brachte in ein an sich stilloses, armes Leben armer werktägiger Menschen Stil, Mut, Selbstbewusstsein, Stolz und s i t v e n i a v e r b o, Missions- und Kulturdrang.

Marx begnügte sich jedoch nicht mit der Bestärkung der Positionen des eigenen Heeres. Er suchte mit grosser Wucht Verwirrung in die Reihen der wirklichen und angeblichen Feinde zu tragen. Dem Allerheiligsten seiner Feinde versetzte er einen tiefen Stoss, von dem die Gegner sich nur in allerjüngster Zeit erholt zu haben scheinen, wovon wir, merk-

würdig genug! — durch Nietzsche in Kenntnis gesetzt werden. Marx macht nämlich das Gewissen der sozial Bevorzugten schwindlig, und Nietzsche wiederum stellte das Gleichgewicht völlig her. Was Marx den Proletariern in seiner schlichten grosszügigen, alttestamentarischen Art einzureden suchte, ähnliches wollen die Geltenden und Herrschenden von Nietzsche gehört haben. Und wenn Nietzsche unter dem Einfluss der Prometheus-Sage und des spielenden Kraft-Naturalismus des Homerischen Zeitalters die Herrscher mit dem robusten Gewissen pries und von der Aristokratie in weltgeschichtlicher Hinsicht als von den an sich Guten und Edlen, als von den Auserwählten sprach und strenge Zucht und vor allem unverweichlichten Sinn gegen die „Sklaven" empfahl, so verstand all dies die Aristokratie von heute als ein an sie gerichtetes Testament. Nietzsche wie vor ihm Marx scheint die gleiche pädagogische Methode angewandt zu haben. Beide versprachen eine neue Denk- und Wertungsart, beide wollten die Welt davon überzeugen, worauf sich ja Prometheus so trefflich verstand, dass sie nur mit handgreiflichen Realitäten rechnen und alle „Ideologie" und „Götter" zum Teufel jagen, und beide erzogen — zum Willen zur Macht. Beide, — sonderbar genug —, ernten als Frucht ihres leidenschaftlichen Denkens den Konservatismus, einen zwar neugearteten Konservatismus.

Der „Konservatismus" hat zwar dem Proletarier als einzelnen, lebendigen Menschen gut getan, aber im grossen und ganzen wird er der Proletarierklasse höchst verhängnisvoll. Die im Geiste von Marx wandelnde politische Partei ist eine konservative, zahme Partei. Und doch beharrt sie in der Absicht, eine vornehmlich kriegerische, revolutionäre Partei zu sein und zu bleiben. Als Kämpfer gegen das ideenlose, liberal-industrielle Lebenssystem von heute verliert sie in der Regel selbst den Sinn für den Geist der Kultur. Sie geht auf solche Weise ganz in den gegenwärtigen Kulturmethoden auf. Ihr eigenes positiv-schöpferisches Vermögen unterliegt so der Gefahr einer Atrophie. Was aber über

diese Kulturmethoden hinaus noch geschaffen wird, das erklären die Marx-Erben als „Bourgeois-Ideologie“. Mitte des vorigen Jahrhunderts, als die proletarischen Arbeiter Europas nach einer eigenen Idee des Daseins suchten, war es noch anders. Da sprachen die Freunde des Arbeitgedankens zu den Proletariern: Auf Ihr Mutigen und Besten, lasst uns anders leben und werden, als die vielen andern! Aber später hiess es: Lasst uns gegen jene nur einen unerbittlichen Kampf führen! Und nun begann die systematische Ablenkung der Proletarier und was zu ihnen hält vom allgemeinen Strom der Kultur, und in den Arbeiterseelen selbst vollzog sich ein merkwürdiger Doppelprozess. Herrschafts- und Revolutionsgefühle wurden ans Tageslicht gefördert und auch das absolut-demokratische Ideal von der Staatslosigkeit und Selbstbeherrschung wurde wach. Die geistigen Geschicke wurden nur zu oft den „andern“, den „Zurückgebliebenen“ überlassen. Und die Marx-Jünger, die scheinbar den Prometheus-Geist in sich aufgenommen, gingen in Wollungen auf, denen keine nach aussen gravitierende Taten entsprachen. Die Machtpotenzen aber der unter ihrer Führerschaft wandelnden Volksschichten werden gebunden und sorgfältig konserviert. Da wachsende soziale Gebilde in fast progressiver Proportion eine Werbungskraft auf irgendwie verwandte, aussenstehende Elemente ausüben, so nimmt diese gebundene, politisch-kulturelle Macht immer zu. Warum gerade die organisierten proletarischen Elemente die demokratischen anziehen und nicht umgekehrt, geht aus der homogen-soziologischen Natur der ersteren hervor. Die geistige und politische Entwicklung wird gehemmt. Der neueuropäische Prometheus half so selbst seine Ketten zu schmieden und wurde zu einem gefesselten Prometheus, in dem aber fortwährend Cäsarenträume aufsteigen. Ohne einen eigenen positiven Kulturinhalt droht der Revolution die Gefahr, sich eines schönen Tages in einen blossen Staatsstreich aufzulösen. Die Revolutionsidee würde dann an Existenz einbüssen und an ihrer Statt würden wie-

der fruchtlose Revolten und Aufstände in Erscheinung treten.

Allein, betrachtet man die politisch-pädagogische Tat von Marx unter dem Gesichtspunkte der allgemeinen Oekonomie der Kultur, so können gerade die Verteidiger der Gesittung von heute sich Marx verpflichtet fühlen. Denn dank seiner virtuosen Beschwörungskunst der sozial-aufrührerischen Mächte, vermochte der pan-aristokratische Geist von heute unbehindert seinen Weg zu Ende zu gehen. So war es bis zur Stunde. —

10. Ich habe das vorliegende Stück meiner Entwürfe mit einer allgemeinen Betrachtung über das Revolutionsprinzip begonnen, woraus klar wurde, dass dieses Prinzip, wenn es sich auch durch eine eigene Lebensweise auszuweisen vermag, seine Objekte und Ziele aber dem Arsenal der aristokratischen und demokratischen Willensrichtung, sowie dem Totalbewusstsein des Gemeinschaftswillens entnehmen muss. Ich deutete an, dass das Revolutionsprinzip, wie auch seine Erscheinung als kriegerische Umwälzungstatsache unentbehrlich ist, ein sozusagen geborener Proletarier ist und bleibt, der weder einen Besitz sein eigen nennen kann, noch als Inbegriff einer Person, eines Kulturseins gelten darf und der endlich der Ganzheit des Kulturaktes entsagen muss. Als Streben nach Anders-Sein, als ein kämpfendes Bindeglied stellte sich der Umwälzungswille heraus. Ich verwies auf die Tatsache, wie das revolutionäre Vermögen zur normalen Erscheinung im Gestaltungsprozesse des Kulturaktes wurde und wie es allmählich aus dem Leben der schlichten, ständig mit Leid und Opfer verbundenen Arbeit in die reichhaltigeren Verhältnisse der Menschen trat und so die Daseinsgrundlage ganzer Gesellschaftsschichten geworden ist. Ich lenkte dann die Aufmerksamkeit auf einen Versuch hin, dieses kriegerische Daseinsprinzip, das sich am Ende als reine Richtung, soziale Lagegestaltung, Gegenüberstellung, kurzum, inhaltlich als Nichts enthüllt, zum ausschliesslichen Prinzip der Kultur und der Welt zu erheben. Hegel hiess

der Philosoph, der im vollen Einklang mit dem Revolutionsprinzip, keine, wenn auch noch so bedenkliche Konsequenzen scheuend, den Inhalt der Welt aus dem Nichts, aus dem trotzigen Wort hervorgehen liess, ihn dann in kämpfenden Gegensätzen abspielen sah, bis alles wieder in das ruhende, sich genügende Nichts sich zurückzog. Die gewaltige Sage des Prometheus, die den Hauptmythos der in Tätigkeit aufgehenden indo-germanischen Kulturen ausmacht, fand so in Hegel ihren beredten Wortführer. Hegel und sein Mensch des absoluten, kriegerischen Idealismus mühten sich, die Welt zu überzeugen, allen Glauben und alles Vertrauen auf das tätig-kämpfende Wort zu setzen. In Zusammenhang damit führte ich die proletarischen Kriegsscharen und ihren führenden Strategen, Karl Marx, als Illustration der vor sich gehenden sozialen Revolutionsprozesse von heute an. Ich zeigte, wie Marx die Aktivitätsäusserung der industriellen Massen zur vernünftigen, einzig wahren und echten Wirklichkeit der Kultur überhaupt erklärte, wie er das nutzbringende Tun derselben zum „Logos“, zum wahren „Wort“ der Geschichte stempelte und sich dann aufs höchste befleissigte, alle interindividuellen, sozialen Aeusserungen dieser vernünftig-wertvollen Tätigkeit in eine geschlossene und systematische Aktion umzuwandeln. Aus dem sklavischen Rebellen suchte er einen stolzen Prometheus zu bilden, den allmählich die Gegner und der eigene Traum zum „gefesselten“ Prometheus, zum „Konservativen“ machten. Hier angelangt, brach ich meine Auseinandersetzung ab.

Der Konservatismus der Revolution zieht aber seine Nahrung auch aus einer andern Quelle. So lebt sich der Revolutionswille von heute in seinen vielfältigen, sporadisch auftretenden Kämpfen gegen den kapitalistischen Vertrag aus, und auch geht die Eintauschung der immanenten und permanenten Revolutionsenergie in positive Lebenskräfte und Güter vor sich.

Der zwischen den Trägern der Revolutionsmächte und dem Staate obwaltende „Vertrag“ trägt auch zur Beschwich-

tigung der trotzenden Kräfte bei. Und rein psychologisch gesehen, bleibt die angehäufte revolutionäre Energie fest zwischen den Idealen der Geltung (Sein), wie des Besitzes und denen des allumfassenden und Sicherheit verschaffenden Gemeinschaftsbewusstseins eingeschlossen. Dies gilt auch auf dem Gebiete des Geistes, im Reiche der Schaffenden, Diese sehen sich fortwährend genötigt, auf die ästhetische, sittliche und wissenschaftliche Gesetzgebung, auf die historisch gewordene Autorität Rücksicht zu nehmen. Im Proletarier aber regt sich der Gedanke, der auch bisweilen konkret-soziale Formen annimmt, dass er auch Produzent und Bürger ist, dass auch er die neue Kulturordnung mitschöpft und für sie mitverantwortlich ist, und auch verlangt es ihn einfach nach Menschenleben und Menschenglück.

Der Tragödie, die der revolutionäre Wille ausströmt, wird also die Spitze abgebrochen, und so begegnen wir heutzutage, in den der Revolution vornehmlich zugewandten Gesellschaftskreisen selbst, lauter Menschen, denen es an der grossen Macht gebricht, sich und die Welt innerlich zu erschüttern und zu erneuern. Tragisch ohne Tragödie bleibt auch hier, in dieser an Wagemut, Ueberwindungskraft und an Entsagung reichen Sphäre, die vorwaltende Signatur. Der echte atheistische Wille, der Wille zur radikalen wesenhaften Umwandlung, der die Voraussetzung der echten Tragödie ausmacht, ist zurzeit ebenso der Krankheit unterworfen, wie der echte Wille zur reinen Gemeinschaft und zur Gemeinschaft mit Gott. Prometheus und Christ, beide sind zu Boden gestreckt.

11. Von der zeitlichen Erscheinung des revolutionären Prinzips, wenden wir uns wieder seinem Wesen zu, um sowohl des Ursprungs, wie auch des allgemeinen Kulturwertes desselben gewahr zu werden. Vielleicht gelingt es dann, in die Seele seines Trägers, des Revolutionsmenschen, einen Blick zu tun.

Wie jedes Bildungsprinzip des Kulturaktes, so weist auch das revolutionäre auf einen weltgeschichtlichen Mythos zu-

rück. Die Mythe schliesst gewöhnlich das Prinzip und dessen Dasein, ihre Zugehörigkeit zueinander in sich ein und so kommt im Mythos die ideelle Vorstellung des Lebensaktes und seiner Positionen zum Ausdruck. Die Mythen, auf die die Menschenordnung von heute zurückführt, leben noch unangetastet in unserer Seele und begleiten stillschweigend die Entfaltung der Kulturarten. Es bedarf nur einer geringen Veranlassung, um der Lebensquelle, der sie entströmen, gewahr zu werden.

Der Geist des Homerischen Zeitalters reicht vollständig aus, um z. B. die Mythe der naturalistisch-aristokratischen Kulturmethode zu verstehen. Das Fatum oder das Schicksal, das ausserhalb der Menschen waltet und dem selbst das Tun der gottähnlichen Olympier untersteht, das sich aber vollkommen im Einklang mit dem Spiel und Ringen der Naturkräfte innerhalb der Menschen weiss, zeigt sein Wesen an. Dem gegenüber erhebt sich das Christentum, das als mythische Aeusserung der idealistisch-demokratischen Lebensrichtung angesprochen werden darf. Es ist bezeichnend für das naturalistisch-aristokratische Prinzip, dass es seine Zuflucht zu einer unpersönlichen Macht, zur Moira nimmt, die von vornherein konservierend und befestigend wirkt. Denn die Weise der „Moira" und das trügerische und spielende Ueberwältigen der Menschen sind wesensgleich und verfolgen das Ziel, dem von Natur aus starken Einzelnen eine Ehrenstelle anzuweisen und so dessen Eigenschaften und Aeusserungen zum allgemeingültigen Mass der Tugenden und Rechte zu erheben. Das demokratische Prinzip von heute neigt zu einem personifizierten Mythos, besitzt einen „Christus", der als Inbegriff der himmlischen, übernatürlichen Tugenden gilt, denen gegenüber selbst das Fatum, Satan genannt, nichts vermag. Die Natur mit ihrem Uebermut und ihrer Gebrechlichkeit, mit ihrer Gewalt und dem Tod dürfen dem Christen, als dem Träger der Idee einer Person, als „Kind Gottes" nicht nahe kommen. Das Sein des Einzelnen setzt sich dem Ueberwältigtwerden durch das Natürliche

entgegen und behauptet sich demgegenüber mit vollem Bewusstsein. Die Hebräer-Bibel, die höchstwahrscheinlich eine neue Umschaffung und Wiederbelebung des grössten weltgeschichtlichen Mythos darstellt, gewährt ein Bild der einheitlichen Totalität des Kulturaktes, der Idee eines Kulturkosmos schlechthin. Die Theokratie, das Bild einer allumfassenden, göttlichen Weltordnung bietet den Anhaltspunkt für den schwer fassbaren Mythos der Einheitlichkeit des Welt-, Kultur- und Lebensaktes: Gott erscheint als eine Einheit, die unsichtbar in jede Daseinsmöglichkeit hineingeht und immer ein „Mehr" und ein Anderssein als die Arten des Lebensaktes bedeutet. Die hebräische Bibel drückt den theokratischen Gedanken in universeller Beziehung aus, indem sie vom „ewigen Bund zwischen Gott und allem lebendigen Tier, in allem Fleisch, das auf Erden ist", spricht.

Das Umwandlungsprinzip spottet aller auf die Befestigung des Menschen gerichteten Verhaltungsarten. Sein Schutzgott heisst Prometheus, den der Volksmund nacheinander Kain, Satan, Antichrist genannt hat. In der Antike der Griechen heisst sein hoher Stellvertreter Dionysos, der Gott des ungebundenen Lebens und des überschäumenden Frühlings. Die Prometheus-Sage ist die grosse Legende, die im Mittelpunkte des dialektischen, herausfordernden und Polarität schaffenden Willens steht. Eines Tages wacht Prometheus auf und will nun die Welt anders haben, als diese von „Natur", „Gewissen" und Gesellschaft gebildet wird. Gegen den natürlichen Gang der Dinge, gegen die konservierende Sitte, gegen alles, was sich zu genügen und behaupten sucht, lautet das Losungswort des Prometheus. Prometheus zeigt kein Mitleid mit den mühsam entstandenen Ordnungen und Verfassungen in der menschlichen Zeit. Er wünscht sie vielmehr zum Gegner, an ihrer Zähigkeit und Sprödigkeit will er seine Kraft messen. Und sein Verlangen hat kein eigennütziges, positives Ziel vor Augen. Lediglich die Vorstellung, dass es anders werden könnte, macht das letzte Motiv seiner Handlung und

Gesinnung aus. Dass er einen Gegner haben muss, um überhaupt bestehen zu können, — will er nicht gestehen. Vielmehr werde er von der Liebe zur Ungebundenheit, zum Nichtsein und zum Werden als solchem in Kriegsstimmung versetzt.

Die Tatsache des Werdens und der Aenderung, der Umwandlung und des Wachstums als solches zwingt zu der Annahme einer revolutionären Willensrichtung, die eigentlich keine Richtung aufzuweisen vermag. Die andersartigen Willenspotenzen streben doch immanenterweise einem bestimmten Ziele zu und sie finden auch ihr Ende in gesetzmässigen Ordnungen. Und in diesen Ordnungen wollen sie ewiglich beharren. Die Kollisionen, in die diese Ordnungen und die einzelnen Entwicklungsstufen derselben ständig geraten, wären undenkbar und unmöglich, würden die Ordnungen und die Elemente, die sich wandeln und dem Werden unterliegen, nicht durch einen jenseits der Ordnungen liegenden Willen zum Anders-werden, zur Negation schlechtweg in Bewegung gesetzt. Die Wurzel des Anders-werdens bleibt jedoch das Nichts, das jenseits der Ordnungen und Verfasungen haust. Bedeutet doch Werden vor allem ein Durchgehen und darum ein Uebergehen. Durch das „Nicht-sein“ oder wem es besser gefällt, durch den negativen, „leeren“ Willen muss jeder Prozess, jedes Wachsen seinen Weg nehmen. Das geistige Schaffen und der Uebergangszustand, in dem sich jeder Mensch in den Perioden seines Wachsens befindet, lassen einen Blick in das Innere der Wandlung tun. Man erinnere sich, wie der Jüngling und der Schaffende in ihrem Wachstum und in ihren Uebergängen ständig von Todesangst und Bangigkeit begleitet werden: man reisst sich von einer verhältnismässig vollkommenen und abgerundeten Lebensordnung los und man steuert einer neuen zu. Und der Weg dorthin führt durch das „Nichts“. Die Geburt des Willens selbst bedeutet vor allem das Entstehen der revolutionären, nach aussen gerichteten Aktivität und bedeutet auch Negation und Ueberwin-

dung. Umweht und umschlungen von den Abgründen und der Leere, wandelt sich der Mensch und seine Umwelt. Erst durch die anderen Willenspositionen wird eine neue Menschenordnung hergestellt und aufrecht erhalten. Der Revolutionswille wird dadurch gebunden gehalten. Das ursprüngliche Erwachen der revolutionären Willensrichtung ist der Kampf mit Gott und Welt und stellt nach allen Seiten einen selbständigen Schöpfungs- und Umwandlungstrieb dar.

Die eigentliche Geburtsstätte des revolutionären Mythos ist das alte Indien. Der griechische Prometheus bildet schon mehr eine Synthese zwischen dem indo-germanischen Bewusstsein und der naturalistisch-aristokratischen Kultur Homers. Im alten Indien unternahm das revolutionär-„atheistische" Bewusstsein, derartig ins reine mit dem Gegebenen, mit den Erscheinungen des Lebens, der Krankheit und des Todes zu kommen, dass es am Ende zum eigenen Ausgangspunkt, zum Nichts („Nirvana") gelangte. Das indo-germanische Bewusstsein lehnte sich da gegen die Ordnungen der Dinge und des Lebens auf, und in seiner Eigenschaft als n u r -revolutionärer Wille vermochte es keine neue Weltordnung aufzurichten; es sank in die Nacht des Nichts zurück. Denn der revolutionäre Wille, was ja auch bei der Betrachtung sozialer Revolutionen hervortritt, ist an sich blind, und er vermag weniger als irgend eine andere Willensposition des Menschen aus sich heraus den Kulturakt zu konstituieren, geschweige denn zu erschöpfen. Aber das revolutionäre Prinzip enthält die Möglichkeit, die Weltnotwendigkeit zu durchbrechen und stellt sich infolgedessen als Mittel der tragischen Erhebung dar. Es ist so die eigentliche Seele aller tragischen Erlösung und Schöpfung in Kunst und Leben.

Als Inhalt einer der grundsätzlichen Positionen der Einzelnen aber brachte der Wille zum Anders-werden einen besonderen menschlichen Träger hervor.

Auch die Philosophie suchte dem revolutionären Mythos ein Bild zu verschaffen und ihn in Begriffe zu kleiden. Der Prometheus-Trieb liegt in dieser oder jener Gestalt der

gesamten deutschen Philosophie zugrunde. Man erinnere sich nur hieran die ausgeprägte dialektische Philosophie von Heraklit und Hegel. Während aber der Philosoph von Hellas natürlicherweise noch am Stofflich-sinnlichen kleben bleibt und die gesamte Welt aus dem Urfeuer hervorgehen lässt, so lässt der Deutsche Hegel den Weltinhalt direkt aus dem Nichts mittelst gegensätzlichen Kampfes hervorgehen. In ähnlicher Weise verfuhr in Anlehnung an Hegel, aber noch radikaler als der Meister, der schwerfällige und allzu schwermütige Julius Buhnsen. Auch die revolutionären Wortführer aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts schienen noch in unmittelbare Berührung mit dem „letzten Dasein" des revolutionären Mythos, mit dem zu Taten anspornenden „Nichts" gekommen zu sein, indem sie ja den absoluten Nihilismus und eine Art absoluter Freiheit als das letzte Wort aussprachen. Sogar Schopenhauer, der Antipode Hegels, der Eleat der Neuzeit, der „konservative" Schopenhauer, zollte dem schier unfassbaren „Nichts" nicht weniger Tribut denn der revolutionäre Stirner, der seine Sache auf das „Nichts" gestellt wissen wollte.

12. Der so geborene Prometheus, der Revolutionsmensch, hat im Grunde das reine, beziehungslose Werden zu seinem Wesen gemacht. Kraft der feindlich gegenüberstehenden Lebenserscheinungen erhebt er sich zur Ueberwindungstätigkeit und geht zu Kampf und Krieg über. Das Werden, dem in seiner Reinheit immerfort die Gefahr droht, in reine Anschauung und Beschaulichkeit überzugehen, bildet das eigentliche Lebenselement des Prometheus. Man versteht nun, dass Prometheus nichts mit dem rebellierenden Sklaven gemein hat, der doch immer durch Gefühle des Neides und die Tatsache der Bewältigung in Bewegung gesetzt wird. Und man wird hoffentlich keinen Anstoss an der Behauptung nehmen, dass der indische, atheistische Buddhismus als eine der Grundäusserungen des Prometheus-Mythos angesehen werden darf. Der Buddhist will auch die Welt anders haben. Er zieht das von jeder himmlischen und ir-

dischen Gesetzesordnung losgelöste Dasein jedem noch so guten „Gesetze“ vor. Und er glaubt an die Aktivität des eigenen Ich, das den erfolgreichen Kampf mit der gottähnlichen, konservierenden Welt- und Kulturordnung aufnehmen kann und auch darf. Das Dasein vermag den Hunger seines Willens nicht zu stillen, für die Erfolge im Menschenlande hat er nur Verachtung übrig. Der Buddhismus ist somit die Religion des Prometheus und bedeutet zugleich seinen Tod.

Die Prometheus-Art ist geschichtlichen Wandlungen unterworfen. Richtet Prometheus seinen Blick auf das Leben und wendet er sich vom Nichts ab, so gerät er in ein Reich von Mächten, die ihn ständig gefangen halten. Ein Prometheus also, der seine Existenz im Buddhismus nicht aufgehen lässt, wird notgedrungen ein „gefesselter“, wie ihn der griechische Geist auffasst. Seine eigentliche Laufbahn als Kulturtypus beginnt er daher erst recht auf dem Boden der Gemeinschaft, wo er seine Gegnerschaft den „konservierenden“ Mächten bekunden kann. Allein er mag sich folgerichtig nie mit einer Kulturform begnügen, ständig steht er kriegsbereit da und:

„Im Weiterstreben fand er Qual und Glück,
Er — unzufrieden jeden Augenblick.“

Sein Leben verdichtete sich notwendigerweise zu einer unentwirrten Tragödie. Während die Typen der andersartigen Kulturgattungen ihre Tragödie natürlicherweise durch religiöse Wirklichkeitsgestaltungen überwinden, so sieht sich Prometheus mit den ihm verbrüderten Revolutionsmenschen genötigt, der Tragödie ewige Treue zu bewahren. Die Treue zur Tragödie ist die einzige Art der Treue, die Prometheus vertraut ist. Treulosigkeit den Dingen, Menschen, der Natur gegenüber ist im Grunde die einzige Tugend, die er kennt und gutheisst. Ihm ist die instinktive Moral der nicht Angepassten geläufig. Diese veranlasst zu weiterem Ueberwinden und Kämpfen. Der Kampf selbst, der kriegerische Rhythmus desselben ist berufen, dem variablen und rastlosen

Typus Daseinsformen zu verschaffen. Ein freier „Gott“, widerstrebt es ihm, sich in irgendwelche Bündnisse mit Göttern und Menschen einzulassen; dem selbstlosen Werden allein gilt sein Streben. Auch da geht er seinen eigenen Weg, Sklaven und Herren gleich verschmähend. Der Sklave ist, wie der Herr, immer eigennützig; er bringt keine positiven Neuerungen zustande. Diese werden freilich auch nicht vom Revolutionsmenschen ins Leben gerufen, allein dieser ist ständig ihr Verkünder und nicht selten ihr Vollstrecker. Wo der Sklave beneidet, nachher hasst, dort hasst der Revolutionsmensch, um endlich zu verachten. Der Neid ist psychischer Diebstahl, während Verachtung ein Zeichen von Würde und Uneigennützigkeit ist. Würde der Prometheusmensch über sein eigenes Können nachdenken, so würde er vielleicht über die eigene Tragik in Verzweiflung geraten. Ist doch sein Leben ausschliesslich von der Kategorie der reinen, sinn- und ziellosen Tätigkeit beherrscht, er weiss weder etwas über sich als Seiendes und Existierendes auszusagen, noch gelüstet es ihn nach einem Besitz. Er ist sich wohl bewusst, gegen was und wen sein Kampf gerichtet ist, aber nie wird es ihm zuteil, eine Sache wahrhaft gutzuheissen. Seine Rastlosigkeit und der Wille zur Ueberwindung und Revolution deutet darauf hin, dass er an allen positiven Formen des kulturellen Daseins verzweifelt und dass er lediglich im Rausch der Tat seine ungesättigte Gier, seine Furcht vor dem Nichts zu ersticken glaubt. Ein unglücklicher, tragisch einsamer Gott ist der „freie“ Prometheus. Immerfort droht ihm die Gefahr, als Opfer dem Abgrund der Welt anheim zu fallen.

Das revolutionäre, zum radikalen Pessimismus hinleitende Dasein, dessen weltgeschichtlicher Träger Prometheus ist, lebt in den Tiefen der modernen, in Tätigkeit und Ueberwindungs-Aktivität aufgehenden Kultur, wodurch sein Wert für uns in hohem Masse erhöht wird. Die demokratischen, aristokratischen und theokratischen (soziokratischen) Bildungsformen mühen sich, das lodernde Feuer zu dämpfen,

und immer wieder bricht es aus der Mitte des Lebens hervor und vernichtet oft in einem Nu, was lange emsig gebaut und aufgerichtet wurde. Und wieder spürt es die Welt, wie sie vom heiligen Prometheus-Feuer und Tatendrang durchglüht wird oder gar in den Abgrund zu stürzen droht. Das Erscheinen des Prometheus hat so immer einen Doppelsinn. Prometheus selber nennt zwei Wege sein eigen: entweder kehrt er zurück, in das Nichts, das ihn wie eine Mutter gebar oder er erdreistet sich zu einem weiteren Schritt, und sein Kampf schwingt sich zu neuer Tat empor.

So ephemer und problematisch das Dasein des Prometheus erscheint, so vermag er doch die Welt mit seinen Eigenschaften zu bereichern.

Die Tragödie ist seine vornehmste Tat. Der eigentliche Erzeuger des erhebenden und des den Mut stählenden tragischen Kampfes ist und bleibt der freie Gott Prometheus, das Revolutionsprinzip des Kulturaktes schlechthin. Unter allen Typen der Kultur ist es Prometheus, der bereits mit einer Art Faust-Stimmung zur Welt kommt: Ein Gedanke „nagt an seinem Herzen“, trotz des Bewusstseins, dass „der Menschheit Künste“ sein Werk sind.

„Doch der ich solche Künste für die Menschen
Ersann, mir Armen weiss ich keinen Rat,
Aus diesem Zwang der Leiden mich zu lösen.“

Um den nagenden Gedanken los zu werden, erhebt er den revolutionären Kampf auf den Schild des Daseins, einen Kampf, der niemals Stillung bringt. Gibt er aber in Verzweiflung, voll Verachtung die Fehde auf, so harrt seiner der Atheismus, das allverschlingende Nichts. Wo er sich nun hinwendet, allenthalben lauern unüberwindbare Mächte. Die Tragödie ist die Immanenz der Revolutionsart. Darin ihre Qual, darauf aber auch ruht ihr Stolz.

In seiner Gestalt als Revolutionsmensch lebt Prometheus in einer Welt herrschaftlicher, demokratischer und gemeinschaftlicher Verkehrsarten. Der leibhafte Träger des Revolutionsprinzips wird auf diese Weise in seinem Dasein so-

wohl von den halbbestialischen und ästhetischen Trieben des Herrschaftswillens, wie von den selbstlosen Missionsgefühlen des Idealismus zu seinem Streben veranlasst. Nur dem Totalbewusstsein des Gemeinschaftsprinzips hat er von Ewigkeit her Feindschaft geschworen. Auch tritt das ethische Selbsterfassen bei ihm vor der Wucht und Spontaneität der Tat weit zurück. Der Revolutionsmensch lässt sich nicht vom Gewissen mahnen. Er kennt im besten Falle die Moral der sog. Unangepassten. Geschichtlich pflegt sich der Prozess so abzuspielen, dass die Generation, die mit einer Revolution schwanger geht, das Recht und die Berechtigung zur Umwälzung aus dem ethischen Bewusstsein ableitet. Mit der Gerechtigkeitsidee bewaffnet, zieht sie ins Feld und erklärt aller Welt, dass sie „Unrecht leide". Prometheus klagt ja immer, dass an ihm eine Sünde begangen worden sei. Um die Welt von der Notwendigkeit und Nützlichkeit der Revolution zu überzeugen, braucht es also der Methoden und Weisen, die in dieser Welt heimisch sind. Die Tatmänner hingegen, die von der Geschichte zu Vollstreckern der Revolution gemacht werden, halten ruhigen Gewissens alle ethisch-rechtliche Erwägung von sich fern. Ihr Tun hat sich vor dem Forum des Kulturbewusstseins ausgewiesen, die revolutionären Ahnen haben die Idole in der Theorie gestürzt und nun gilt es, die revolutionäre Tat, ungestört von allen Zweifeln, zu vollziehen. Die Epoche, ihr tatsächliches Problem bestätigt das revolutionäre Verfahren.

Von nun an kehrt sich das Leben um, und jede Erscheinung, wie winzig auch und unbedeutend sie in der allgemeinen Oekonomie sein mag, wird fortan an der revolutionären Forderung der Epoche gewertet und gemessen. Auf solche Art und Weise gibt sich auch die Revolution ihr eigenes Gesetz. Das m a g n u m i g n o t u m der Epoche, das sie sich aus der Welt zu schaffen untersteht, wird der Revolution zum Massstab des Guten, zum Gewissen. Kleines und Grosses, Höheres und Niedriges, grosse Menschen und grosse Schwindler, Selbstsucht und beinahe religiöse Selbstlosig-

keit, Flachheit und Tiefe, materielle und geistige Güter, — alle Dinge werden von dem Revolutionssturm gleichgestellt und gleich gewertet. Die innerlichen, hierarchisch aufgerichteten, geistigen Beziehungen der Einzelnen zueinander werden gelockert, der „Pathos der Distanz“ räumt den Platz, jede Ehrfurcht vor Geist und Alter verschwindet. Alle Tiefen und Höhen des Lebens versinken in der tobenden Revolutionswelle, die Revolution geht mit Gleichmut über alle Werte hinweg.

„Das höchste Gut? Mir dünken alle Güter gleich,“ ruft Prometheus (Goethes Pandora) aus. Die „Widerspruchslogik“, die der Revolutionsart zugrunde liegt, scheint ihr Wesen zu treiben. Der Revolutionsmensch, der seine Laufbahn mit dem Gelübde eröffnet, ein „Andrer“ zu werden und lauter „Anderes“ um sich zu dulden, fällt der Gleichmacherei anheim. Er geht hier augenscheinlich einen ähnlichen Weg, den die ihm innerlich verwandte Wissenschaftlichkeit betreten hat: beginnt doch die Wissenschaft immer mit Kritik, mit der Hervorlockung des Individuellen und Einzigen, um dieses dann in der Gleichheitslinie des Gesetzes aufgehen zu lassen. Und nicht nur in den Verhältnissen der Menschen, sondern auch in der Seele der Einzelnen zielt die in Massen-Revolution sich gewandelte Umwälzungstat auf die Einschüchterung des „Einzigen“. So herrscht während der Massenrevolution ein allen gemeinsamer, nivellierender Wille, der Wille der unpersönlichen Revolution. Jeder Hauch eines individuellen Willens erstirbt. Der Wille aller aber wächst ins Ungeheuere, wird kühn und dreist, hart und rücksichtslos. Denn er ist kein individueller Wille mehr, er ist vielmehr das lebendig gewordene Zeitproblem, und daher tritt er auch so herrisch und dämonisch auf. Die Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit des Lebens wird von diesem dämonischen, einstigen Willen absorbiert. Eine gemeinsame fixe Idee bemächtigt sich der Geister, die Zeichen einer Massenpsychose werden sichtbar. Jetzt beginnt der Einzelne wieder eigenes Leben zu zeigen. Der revolutio-

näre Dämonismus ruft die selbstischen Instinkte der Vorkultur, des sogenannten „Naturzustandes" wach, und ursprünglicher Wagemut, negative Freiheitsgefühle und Bestialität aller Art erleben in allen Schichten des von der Revolution heimgesuchten Gemeinwesens ihre wahre Auferstehung. Aller Fetischismus und Ehrfurcht vor dem Seienden weicht. Die unmittelbare Empfindung tritt an Stelle der Gefühle, des Denkens und selbst des Willens, und Grausamkeit und Härte brechen „oben" und „unten" hervor. So haben z. B. erst die Napoleonischen Kriege die während der grossen französischen Revolution heraufbeschworenen Bestialitäten in sich aufgesogen und so Frankreichs und mithin die europäische Kultur vor völligem moralischen Verderben bewahrt. *Während die Revolutionen entfalten, so absorbieren oder isolieren die Kriege die grossgezogenen Bestialitäten.* Man sei daher vorsichtig, mit einem Volke oder Einzelnen eine Fehde anzufangen, die soeben eine äussere oder innere Revolution durchgemacht haben. Und nicht nur das allein. Durch die Revolution geht dem Menschen der Massstab vom Werte des Daseins, der Sinn für das Weite und Ferne, für das Morgen und die Sorge für das Ewige im Leben verloren. Der Mensch sinkt rasch, und ebenso schnell und leicht fällt er dem Vergessen der Revolutionszeit anheim. Der Tod verliert seine geheimnisvolle Furcht.

Man unterschätze in der Eile die rein positive Wirkung der Revolution nicht, die jedoch auch in den anderen Ebenen des Lebens zustandekommen könnte. Der Revolutionsmensch denkt sich immer in eine der Umwälzung unterliegende Daseinssphäre tief hinein, die er begreiflicherweise als die Totalität auszugeben geneigt ist. Auf einmal wird der Kulturinhalt wie von einem Blitz bis ins verborgene Innere durchleuchtet. Es wird so der Schein erweckt, als ob die revolutionäre Lebensmethode eine Total-Methode des Lebens bedeute, was aber in Wirklichkeit nicht der Fall ist. In subjektiver Hinsicht jedoch gehört der Revolutions-

mensch zu den Wenigen unter den Kulturtypen, deren Tat auf das Ganze des ihnen vertraut gewordenen Daseins gerichtet ist. In dieser Beziehung bleibt der Revolution die Total-Ethik nicht unbekannt. Die revolutionäre Methode führt bis aufs letzte Dasein des revolutionären Weltbildes hin, und jeder Schlag fällt hier ins Herz der Welt. Indem der Mensch zu Werke geht, ändert er nicht nur seine Umwelt, sondern sich selbst, und der so entstehende neue Mensch gerät in neue Bahnen und bringt eine völlig neue Welt hervor. Auf eine derartige „umwälzende Praxis" ging z. B. das Trachten von Karl Marx. Und die revolutionäre Weltauffassung liess ihn folgerichtig die Geschichte der Kultur vornehmlich als eine Geschichte der Weltlegung (und Darstellung) und keineswegs als ein Wechseln von Anschauungsweisen behaupten. Sein grosser Fehler, wie der Fehler aller revolutionären Philosophie, bestand aber einmal darin, dass der Inhalt des Revolutionsprinzips selbst, die „umwälzende Praxis" zu eng und unvollständig gefasst wurde, und dann entging Marx, wie den andern Philosophen revolutionär-dialektischer Observanz, die immanente von der Bio-ontologie bedingte und geforderte Ergänzung des Daseinsaktes durch die drei andern Prinzipien. Ihnen genügt es, an die Welt als an „ein ewig lebendes Feuer" zu appellieren, denn wie der Ephesier lehrte: „Alles wird umgetauscht gegen Feuer und Feuer gegen alles, wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren." Die vornehmste Aufgabe des Menschen besteht, der Prometheus-Weisheit zufolge, darin, selbst Flamme zu werden und das Weltfeuer ewiglich zu schüren.

Wir haben mit dem Revolutionsmenschen zu tun, der mit seinem Feuer in eine Welt zu dringen sucht, die seine Flamme immer und immer wieder zurückwirft und fortwährend in Körper, Gedanken und bunte Gefühle verwandelt. Wir sehen einem Prozess zu, der aus sich heraus ein seelisches Etwas, eine revolutionäre Seele bildet, die wie jede lebende Psyche weit vor und um sich Schatten wirft. Die Welt er-

zählt sich lange nachher von der durchgemachten Revolution, wie Grossväter ihren Enkeln von Sonnenfinsternis, von Epidemien und Kriegen erzählen. Das Fabulieren, das Märchenhafte, Heldenhafte und Geheimnisvolle, das der Zivilisation von heute abhanden gekommen ist und sich nur in der Seele einsamer Romantiker, Träumer oder gar Verbrecher Luft macht, atmen auf und beginnen mit ihren elastisch-spielenden Fäden und Bildern die Welt mit Sehnsucht und Schaffenslust zu erfüllen und zu umspinnen. Die Revolution, sie sei religiöser, politischer oder sozialer Natur, erscheint dann als das heroische Zeitalter der Menschen. Sogar der verknöcherte Spiessbürger denkt mit Wohlbehagen und innerem Gruseln seiner eigenen Revolution oder der seiner Gemeinschaft. Der moderne Krieg dagegen, der zu Massenabschlachtungen ad majorem gloriam feudaler Ideale, alter und neuer Prägung, führt, findet zurzeit keine Barden mehr; hat er doch weder etwas mit den alten Kriegen gemein, wo unverbrauchte Körper- und Geistes-Energie unmittelbar nach aussen drängte oder wo Krieg ein Handwerk war, noch ist er den Revolutionen verwandt, wo Probleme und Ideale der Zeit in heiligem Zorn aufleben und Seelenbrand stiften. Der Krieg von heute ist, wie General von Clausevitz richtig ausführt, ein rationelles Werkzeug der Politik, schon an sich also etwas Mittelbares, Abstraktes. Die Revolution dagegen stählt den Menschen, und darin liegt ihr grosser barbarischer Wert — macht ihm das Sterben leicht. Sie erzieht für den Tod, für das Nichts.

Es liegt in der Natur der, soziologisch gesehen, neutralen Revolutions-Substanz, dass sie direkt keine Lebenskeime zu pflanzen vermag. Die andern Daseinsrichtungen hingegen, indem sie die Menschen in dauerhafte Verhältnisse und Beziehungen versetzen, schaffen immer eine sozial-geistige Wirklichkeit und legen so die Basis aller Kultur. Die Revolution wirkt dagegen, sei es positiv oder negativ, lediglich vermittelnd, scheidend und umwälzend. Hätte sie keine Nahrung von den andern Daseinsarten erhalten, so würde

ihr das Schicksal versteinerter Kastenkultur frühzeitig zuteil. Bleibt sie sich selbst überlassen, so brennt sie wie ein elementares Feuer ab und zieht die Zeit mit sich in den Abgrund. Dann aber zeigt sie sich als eine reine, keinen aussenstehenden Zwecken mehr dienende Revolution, und hat so eine Verarmung des Kulturinhaltes zur Folge. Die vom Islam unternommenen konfessionell-religiösen Kriege stellen ein entferntes aber deswegen nicht minder beredtes Beispiel dar. Und Herbert Spencer hat die wertvolle soziologische Regel aufgestellt, wonach soziale Gruppen und Kreise, die ihr Dasein vom Kampf und Hass gegen fremde Mächte beherrscht wissen, in der Folge der inneren Mechanisation und Verheerung zum Opfer fallen. So ergeht es auch der revolutionären Nachkommenschaft, deren Bewusstsein verengt und deren Feuer entlehnt ist.

„Weh uns, dass wir Enkel sind."

Die Revolution selbst weisst in ihrem Lauf Etappen und Intervalle auf, wo das revolutionäre Vermögen aufs neue geschaffen wird. Es gibt sich so ein Glaube kund, als ob wir es hier mit einem echten Schöpfungsprozess zu tun hätten. In der Tat sieht man hier neben den Abenteurern, Draufgängern, Ausgestossenen, Entgleisten und Verzweifelnden echte Helden, die durch ihre sittliche Selbstlosigkeit und anonyme Religiosität der gesamten Revolutionsphase einen Schimmer von Heiligtum und geistiger Ursprünglichkeit verleihen. Man sieht diese stillen, namenlosen Helden der Weltgeschichte in düsteren Reihen vorbeiziehen, mit engem aber scharfem in die Ferne gerichteten Blick, mit Wahn in den Augen, — ein Vorwurf für die Zurückgebliebenen, eine Hoffnung für die nach tätigem Glauben Dürstenden; blind, sicher schreiten sie ihren Pfad einher, Leben und Tod gleich verachtend, — hier heissen sie „Galiläer", da „Brüder", hier „Sanskulotten", dort „Genossen", allenthalben aber bleiben sie sich gleich, allenthalben sind sie vom eigenen Gott verdammt.

„Auf der einen Seite nicht begehren
Und auf der andern Seite begehren
Und doch entsagen;

Da klingt es düster-traurig aus diesen Scharen heraus:

Selig zu leiden, selig zu sterben
Selig den Märtyrerkranz zu erben
Selig zu leiden der Bluttauf Tod.“*)

Und da dreist und gebieterisch:

„Schürst du das Feuer nicht,
Bist du nichts wert.
Und wer kein Krieger ist,
Soll auch kein Hirte sein.“**)

13. Der heroisch-revolutionären Weltanschauung geht parallel eine heroische Lebensweise und Wertungsart. Nur den Erhebungen im Kampfe, den ausschliesslichen Lebenssituationen Bedeutung beizulegen ist die Art des Revolutionsmenschen. Im Rausch der Umwälzung aufgehen bietet ihm tragische Wonne. Die Kulturgeschichte kennt grosse Denkmäler, die die Prometheische Art sich errichtet hat. Im alten Indien baute Prometheus sich ein Monument aus demselben Ton, aus dem er selbst geknetet ward. Nirvana — hiess das Monument, dessen Anblick die unerlöschte Gier seiner Seele in Träume aufgehen liess. Die Aegypter brachten dem freien Weltgott Prometheus die ungeheuer-stummen Pyramiden als Opfer dar, die Babylonier gingen dem Rausch des stofflosen, frei-trotzigen Werdens nach, indem sie den Turm gen Himmel aufrichteten. Im Schönheits- und Formenrausch, in tragischem Spiel opferten die milden Griechen dem Gotte. Bei den Römern sollte das Klirren der Lanzen, ewiges Kriegen den Prometheus sättigen. Der Gedanke opferte auf seine Weise: er schuf die Idee des Logos, diesen schweigenden und ewigen Grund der wissenschaftlichen Lebensart. Sogar die Christen konnten ihm nicht entgehen und in neuerer Zeit zogen sie nach dem Osten, in der Absicht, das „heilige Grab“ in Besitz zu neh-

*) Ibsen. **) Goethe.

men, in Wahrheit aber, um dem verborgenen Prometheus zum Siege zu verhelfen. Allein keine Zeit vermochte in solchem Masse den Seelenbrand des aufrührerischen Gottes zu stillen, denn unsere, scheinbar ruhige Zeit. Die Völker, deren Leben die Kultur von heute ausmacht, bauten Schiffe, durchfuhren die Meere, durchbohrten Berge, schufen grosse Städte, trotzten der Natur und Gott, revoltierten und kämpften gegeneinander, und als auch dieses in Tätigkeit aufgehende Leben das innere Feuer nicht zu löschen vermochte, da stand Bruder gegen Bruder auf, und in einzelnen Seelen entbrannte die Sehnsucht nach einer Rittertat. Das revolutionäre Daseinselement durchdringt so das Leben von heute mehr denn je. Das Handeln des modernen Menschen ist wichtig und gross, klein nur seine Tat und oberflächlich seine Rede, winzig und unbedeutend ist sein Wesen. Die Herrschaft des Prometheus, des Revolutionsprinzips, hat Generationen gezüchtet, die selber klein, mit einer grossen Kulturmöglichkeit schwanger gehen.

Vom theokratischen Gemeinschaftsprinzip

1. Das Leben der Menschen untereinander wird nicht allein durch die aristokratischen, demokratischen und revolutionären Verhaltungsformen erfüllt, geschweige denn erschöpft. Dem Dasein fehlt noch die Zusammengehörigkeit. Der Einzelne auf sich selbst, auf seinen Willen zur Macht und Besitz, zur eigenen Person und zum Anders-werden gestellt, entbehrt den Reichtum an Werten, der durch die unausgesetzte Arbeit von Generationen erzeugt und aufbewahrt wurde. Der Einzelne als Einziger, als „Eigner seiner Macht", und möge diese unmittelbare Macht noch so gross sein, bleibt ein armer kleiner Mensch, dem gegenüber der letzte Pauper eines beliebigen Gemeinwesens als ein Krösus erscheinen müsste. Dies in geistiger wie in materieller Hinsicht gedacht. Die fortwährende unmittelbare Auseinandersetzung eines solchen Menschen mit der Natur, den Mitmenschen und den eigenen Ansprüchen und Forderungen würde sein ganzes Wesen absorbieren und seine gesamte Existenz ernstlich in Frage stellen. An Armut der Erfahrung und der Eindrücke, an innerer Zerrüttung und Verwirrung würde er aufs Niveau der Tierheit herabsinken oder gar dem Wahne zum Opfer anheimfallen. Allein der Einzelne würde auch innerhalb eines wohl eingerichteten menschlichen Gemeinwesens, seinen drei partikularistischen Willensrichtungen überlassen, aus Mangel an einem innerlich ausgeglichenen, einheitlichen Zusammenhang, aus Entbehrung eines konzentrischen Punktes zugrunde gehen. Die Vorherrschaft eines der partikularistischen Willensrichtungen vermögen nicht den die einzelnen zentrifugalen Kräfte zusammenfassenden Willen auf die Dauer zu ersetzen. Wie es eine Gemeinschaft zwischen dem Menschen und der natürlichen Umwelt existiert, so besteht auch eine gewisse Gleichheit, ein Zusam-

menhang von ähnelnden Aktivitätsäusserungen im Innern eines und desselben Menschen. Und wäre es nicht der Fall, so würden die verschiedenen Willens- und Lebensrichtungen des Einzelnen selbst nie zur Verständigung und zur Eintracht gelangen. Auf diesem allzu populären Gedanken von der Einheit und Gleichheit der Weltäusserungen gründet sich die Möglichkeit unseres gesamten Erkennens, und dieser elementare, zwingende Gedanke ist es, der von vornehinein veranlasst, auch im Leben der Menschen nach einem vierten Bildungsprinzip zu suchen.

Schon die aristokratischen, demokratischen und revolutionären Wollungen setzen gewisse Beziehungen zwischen den Menschen und daher auch einen wahlverwandtschaftlichen Zusammenhang voraus; ja sie enthalten in ihren Aeusserungen die Existenz von gemeinsamen Realitäten. Die Formen der Beherrschung, der Geltung und der Umwandlung gelangen nur in Verkehrsverhältnissen zum Ausdruck. Auch diese dem Ziele nach partikularistischen Willensrichtungen sind in ihrer Art sozial und fördern und unterhalten eine Gemeinschaft. Allein jede hat ihren besonderen, immanenten Zweck, der ihre Position im Leben ausmacht und bewerkstelligt. Die unausgesetzte Gemeinsamkeit, die keine separatistischen Wünsche zulässt, muss offenbar von einer Willensmacht von eigener Beschaffenheit getragen werden. Diese konzentrische Macht, die immer auf die Erschaffung und Erhaltung einer gemeinsamen widerspruchslosen Existenz bestrebt ist, nenne ich den Willen zur Gemeinschaft, den Gemeinschaftswillen. Allein der Gemeinschaftswille, der stets ein Totales und Ganzes will, hat ja keine Arme, um Macht zu erobern und Gewalt auszuüben, hat keine Waffen, um eine Umwälzung herbeizuführen, besitzt auch kein „Selbst", dem er Geltung verschaffen konnte. Sein Blick vermag nie auf einem einzelnen Daseinspunkt zu ruhen. Wie ist es denn möglich, dass er wie eine Macht mit eigenen Forderungen auftritt? Vielleicht ist seine Existenz imaginär, und er entpuppt sich als eine hohle peinigende Illusion, der keine

reale Willensmacht korrespondiert? Der einzelne Mensch und seine einzelnen partikularistischen Willensrichtungen sind es in der Tat, die besitzen, erfassen, überwinden, zum Träumen und Sehnen Anlass geben und nach Würde trachten. Diese sind es doch, die da bestimmen: dieser oder jener Gegenstand, diese oder jene Kraft soll zunutze gemacht werden, dieser Mensch da soll mir dienen, jenes Rohprodukt soll umgebildet und bearbeitet werden; ich soll mich von den drohenden Gewalten in Schutz nehmen und mich, als Einziger, als besonderer Punkt im Weltall, befestigen und behaupten. Diese Willenspotenzen sind es, die den Weltinhalt teilen und in Beziehungen bringen, sie gestalten Personen und produzieren Sachen und obendrein heissen sie noch diese Handlung beachtenswert, jene Sache nützlich und wertvoll, jenen Menschen hoch und diesen niedrig; sie individualisieren, grenzen ab und betonen die Daseinsinhalte. Welche Rolle kommt aber dem Gemeinschaftswillen zu? Woran gelangt er zur Aeusserung und wie ist diese beschaffen?

Offenkundig besteht der Gemeinschaftswille nicht lediglich in einer Summe von partikularistischen Willensrichtungen. Die Summation lässt ja nur ein Zusammenfassen von gleichartigen Zuständen oder Gegenständen zu. Als Resultat z. B. der Addition von aristokratischen oder demokratischen Wollungen ergibt sich ein Zustand oder eine Action von der den ursprünglichen Komponenten ähnlichen Art, wenn auch von neuer stärkerer Intensität und Wirkungskraft. Der Gemeinschaftswille jedoch, der in jedem Kulturakt das Ganze des Inhaltes zusammenhält und nicht selten sich im schroffen Gegensatz zum Streben der andern Aktivitätsäusserungen setzt, kann nicht aus einer Summe, aus der Akkumulation von „Willensatomen“ oder Spannkräften hervorgegangen sein. Er bedeutet in der Tat ein „Anders-sein“ und ein „Mehr“ gegenüber jeder beliebigen Summe von Willensspannungen innerhalb eines Kulturaktes. Es liegt z. B. dem Gemeinschaftswillen ob, zwei oder meh-

rere Menschen zu vereinigen und füreinander wirken zu lassen. Solches Streben fällt keineswegs mit der blossen Ausschaltung der tötenden Gegensätze aus den Beziehungen der Menschen und mit der Herstellung eines sogen. Gleichgewichts zusammen. Indem der Gemeinschaftswille mehrere Menschen oder Kräfte vermählt, wird ein Drittes, eine Gemeinschaft, ein neues personenartiges Wesen erzeugt, dem jene dienen. Der Zweck der partikularistischen Willensrichtungen liegt in ihnen selbst, das Ziel der unausgesetzt gemeinschaftlichen Aktion hingegen befindet sich immer ausserhalb ihrer: sie bringt eine Wirklichkeit von völlig neuer Art, eine sozialisierate Ganzheit hervor, die sich über die Einzelwillen erhebt, diese umkreist und umschwingt. Es entsteht eine geistige Wirklichkeit sui generis, die wir als besondere soziale Atmosphäre erleben.

Der Gemeinschaftswille darf als ein besonderes Prinzip in der Kulturbildung angesehen werden. Im Leben der menschlichen Beziehungen und Zusammenhänge stellt er die Kategorie der schöpferischen und vermehrenden Vereinheitlichung dar. Mit dem Gemeinschaftswillen lebt und fällt der Kulturakt und überhaupt alle sozialen Gestaltungen, wie Familie, Staat, Menschheit, Gottheit, Mensch schlechthin. Und wo ein Bund zwischen Menschen geschlossen wird, und möge sein Ziel ein individuelles und also aussergemeinschaftliches sein, dort gibt sich die Gemeinschaftlichkeit kund: sie wird hier stillschweigend vorausgesetzt; wird sie als reale Macht zurückgedrängt, so offenbart sie sich als Ideologie und Schein. Allein, ohne ihr Zutun ist die Existenz und Bildung des Kulturaktes eine Sache der Unmöglichkeit. Die blosse Tatsache des aktiven Verkehrs, der irgend einen gemeinsamen Willen voraussetzt, ist und bleibt das Geheimnis des Gemeinschaftsprinzips.

Woran sind nun die Bildungen des Gemeinschaftsprinzips zu erkennen und wie gestaltet sich der Kulturakt unter seiner Vorherrschaft?

2. Die sozialen Kulturgebilde treten in der Welt als Per-

sonen und mit allen den menschlichen Personen innewohnenden Ansprüchen auf; auch ihnen sind die individuellen Willensäusserungen, die aristokratische, demokratische und revolutionäre Zielstrebigkeit eigen, nur suchen sie dieselben im Dienste des Gemeinschaftswillen, ihres Selbst zu stellen, und auf ihre Soziabilität beziehen sie die Richtigkeit ihres So-Tuns; durch ihre Daseinsäusserung beweisen sie ihre Aehnlichkeit mit einer geistigen Person und bekunden Realität; denn real-exisierend ist nur das, was sich abhebt und als Causa sui, als Träger eigener Gesetze und Ziele erscheint. Was einer Person ähnlich ist, ist eo ibso subjektivunabhängig, wenn auch äusserlich bedingt. Sie suchen das zu vollbringen, was den Gemeinschaftskern ihres Selbst fördert und was also demselben Sicherheit (Religion) und Geltung (Sittlichkeit) verleiht. Wäre die Idee ihrer Existenz verwirklicht, so wären die Probleme, die der Kulturakt in seinen partikularistischen Gestaltungen aufweist, gelöst.

Nicht jedes soziale Verhältnis besitzt eine eigene, lebensfähige personale Ganzheit und so auch die Idee des Gemeinschaftswillens. Wenn man z. B. jemand Dank schuldet, entsteht ein soziales Verhältnis, es bilden sich Lebensqualitäten, die nur im entstandenen Verkehr Geltung besitzen. Das Leben dieses sozialen Verhältnisses steht unter der doppelten Wirkung des persönlichen und sozialen Verhaltungsgrundes, resp. Gesetzes. Als eine selbständige Form mit einer eigenen Idee, als ein besonderes Kultursubjekt kann das inaugurierte Verhältnis nicht auftreten. Aehnliche Duplizität weisen alle Verkehrsverhältnisse auf, die an der Schwelle der physiologisch-psychischen Lebenslinie anzutreffen sind. Kulturbewusstsein im Sinne einer besonderen Kulturindividualität, die nach Macht, Besitz, Würde, Geltung und Veränderungen trachtet und nach Sicherheit und Richtigkeit, sowie Lebendigkeit ihrer Daseinsäusserungen strebt, kann hier nicht in vollem Masse Platz greifen.

Eine Stufe höher als diese sichtbaren sozialen Verhältnisse stehen die von den unmittelbaren, fortdauernden

Wirkungen der Individuen freien sozialen Tatsachen. Um beim alten Beispiel zu verbleiben: Wenn A. und B. einem C. Dank schulden oder sich entschlossen haben, an ihm Rache zu üben und zu diesem Zwecke beide einen Verein bilden, der etwa über die Mittel der Verwirklichung des Dankens, bezw. der Ausübung der Rache zu bestimmen hat, so haben wir es hier in einem ganz unzweideutigen Sinne mit einer dem unmittelbaren Einfluss der Subjekte entrückten objektiven und gegenständlichen sozialen Tatsache, mit einem „Kultursubjekt" zu tun. Während im vorigen Beispiel der Einzelne sein gesamtes Verhältnis zu C. nach Belieben zu gestalten vermochte, so hängt hier das Verhalten nicht mehr von den Impulsen und dem Vorhaben der einzelnen Glieder des Vereins, sondern von der spezifischen Natur der Vereinigung selbst ab, im Grunde von einer Art des Gemeinschaftswillen. Der Gemeinschaftswille dieser Vereinigung setzt sich nicht als eine einfache Akkumulation der Willensäusserungen der Mitglieder zusammen, sondern wird von ihnen nur gehandhabt. Der Zweck oder die Idee, die den Verein ins Leben gerufen hat, hat auch den Vereins-, den Gemeinschaftswillen gebildet, hat einen neuen personalen Zusammenhang in die Welt gesetzt. Der Spielraum der Vereinsmitglieder bleibt in ihren Aeusserungen sozial-objektiv begrenzt. Machten sich nun innerhalb des Vereins subjektive, antisoziale Bestrebungen kund, so wird die Idee des Vereins, ihr Gemeinschaftswille bedroht; in solchem Falle vermag die Willkür die durch die Natur der Sache (des Vereins) bedingte Gesetzmässigkeit oder Tätigkeitsrichtung zu vernichten.

Innerhalb der nach Gemeinschaftsrücksichten lebenden, soziablen Kulturtatsachen sind, der Art ihrer Bewusstseinsäusserung nach, zwei Gattungen zu unterscheiden: Zur einen gehören alle schriftlich oder nach kollektiver Rücksprache mündlich fixierten, also rechtlich bestimmten sozialen Kreise, wie allerhand Verbände, Vereinigungen, Parteien, Han-

dels-Gesellschaften bis hinaus zum Staat, die zweite Kategorie bilden die gewohnheitsmässigen, sozusagen spontan und intuitiv entstehenden sozialen Einheiten, wie soziale Gruppe, Klasse, Nation, Gesellschaft, sozialer Kosmos und auch die einzelne menschliche Person, insofern sie als einheitliche und eigenartige, kontinuirliche und soziable Ganzheit erscheint. Während das Bestehen der rechtlich und intellektuell fixierten sozialen Kulturkreise durch Wahrnehmung und evidente Schlussfolgerungen der Welt aufgedrängt werden, wird dagegen grosser Zweifel an die Gegenständlichkeit und selbständige Existenz der zweiten Art sozialer Tatsächlichkeiten gehegt. Der herrschende Nominalismus hat nach seinen angeblichen Erfolgen auf dem Gebiete der Psychologie und Logik, auch sein Glück im Bereiche der Sozialphilosophie versucht. Sind demnach vielleicht Gesellschaft, Klasse, Gemeinschaftswille und dergl. lauter Namen, denen keine spezifische Gegenständlichkeit korrespondiert, oder im günstigen Falle, Vorstellungs-Reflexionen und Gedanken-Projektionen von bestehenden und wirkenden, einzelnen Spannkräften, wie Bedürfnisse, Interessen, Machtäusserungen?

Ueberlegungen zweierlei Art sprechen gegen den soziologischen Nominalismus, der die eigentliche soziale Natur (Gemeinschaftswille) der „Kultursubjekte" in Abrede zu stellen sucht und dieselbe vielmehr in eine Summe von Einzelkräften auflösen zu können glaubt. Vor allen Dingen beachte man Folgendes: Wenn z. B. der Staat oder eine Handelsgesellschaft dadurch Glauben an ihre objektive Existenz erweckt, dass ihre Tätigkeitsarten und Richtungen rechtlich bestimmt sind, so sehe ich nicht ein, wie der Bestand sozialer Kreise *ohne* Satzungen geleugnet werden kann. Bei genauer Beobachtung der den Satzungen unterliegenden sozialen Gebilde stellt sich heraus, dass ihre Aktivitäten und Eventualitäten nicht ganz von diesen Satzungen umfasst werden. Wir sprechen dann, nicht mit Unrecht, vom *Geist* der Gesetze, von der Sitte der Gesellschaft usw. Im Grunde

gibt sich hier neben den eventuellen Aeusserungen disharmonischer, nicht sozialisierter Kräfte der Gemeinschaftswille kund. In abstracto steht also der Anerkennung von nicht satzungsmässig fixierten sozialen Tatsachen nichts im Wege. Nun ist die zweite Frage zu erledigen: sind die freien, von keinem Recht geregelten, sozialen Kreise mindestens so real-gegenständlich und in ihrer Existenzäusserung noch unabhängig, wie die bewusst geregelten und gebildeten? Die Erfahrung gibt darauf eine durchaus bejahende Antwort. Die geistige Persönlichkeit möge sich nun darob prüfen, ob nicht in ihr Einheiten ausgelöst werden, die etwa als Wirkungen der Nation oder Klasse, überhaupt eines der beliebigen Gemeinschaftskreise bezeichnet werden können. Es versteht sich aber von selbst, dass auch im Bereiche des Sozialen Lebenskreise auftauchen und sich dann auflösen. Auch können die sozialen Gebilde eine Transformation durchmachen. Was wir heute soziale Klasse nennen, war nicht aller Menschengeschichte eigen. Allein, keine Kulturperson, kein Kulturgebilde, kein Kulturakt, möge er sich nur im Innern des Einzelnen abspielen, wäre ohne die Gemeinschaftsidee möglich.

3. Wie richtet sich nun das soziale Gebilde nach Aussen, wird es den drei grundsätzlichen Gestaltungsarten gerecht? Man erinnert sich, wie der Kulturmensch die aristokratischen, demokratischen und revolutionären Prinzipien in diesem oder jenem Masse handhabt und wie ihn dabei ein gewisses Vermögen von Gemeinschaftsbewusstsein als Voraussetzung begleitet. Um sich sicher und heimisch bei seiner Arbeit zu wissen, um sich der Zugehörigkeit zur Welt zu fühlen, wendet er sich innerlich wie äusserlich an die ihm zugängliche Welttotalität in der Form irgend einer Gemeinschaftsidee und Gemeinschaftstatsache bis hinauf zur Gottheit. Jedes der Bildungsprinzipien sucht gewöhnlich alle anderen zu verdrängen und den gesamten Lebensakt auszufüllen, was immer mit einer Katastrophe endet. In der Tierwelt scheint es anders zuzugehen. Hier leben Gemein-

schaftssinn, Sein, Haben und Tun (Werden) verwachsen beieinander. Der Instinkt verrichtet da, wenn auch in beschränkter und beengender Form, alle Funktionen des Lebensaktes. Der Instinkt kommt mir wie ein keimhaftes Tun (Werden-wollen) vor, aus dem sich Gemeinschaftssinn, Sein und Haben allmählich herausschälen. Beim Menschen dagegen, und mit der Entwicklung der Kultur noch in höherem Masse sondern sich die Funktionen ab.

Auch die sozialen Gebilde schlagen einen analogen Lebensweg ein. Die soziale Wirklichkeit geht der Tierheit noch weiter als der einzelne Kulturmensch voran. Und die Gemeinschaftsidee ist es, die den Einzelnen nie auf die Stufe der Tierheit herabsinken lässt und sowohl vom gefahrvollen Subjektivismus wie von den Ausschweifungen der drei Bildungsprinzipien bewahrt.

Eine jegliche soziale Institution wie das soziale Verhältnis gibt sich kund, indem es Menschen oder Sachen in Bewegung setzt, Kräfte und Werte verteilt und akkumuliert und sich selbst Geltung und Ansehen zu verschaffen sucht. Die Aeusserungen der sozialen Kreise wollen in Einklang mit dem potentiellen Vermögen der Kreise selbst gebracht werden. Wird hier ein Uebergriff gemacht, so winkt Auflösung und Tod. Auch die übrigen Existenzmittel des Kulturaktes kommen zum Vorschein. Der Gemeinschaftsidee des sozialen Gebildes korrespondiert eine entsprechende Totalvorstellung seines Selbst, die Aktivitätsäusserung vollzieht sich in entsprechenden rechtlich-sittlichen Grenzen, und die Assimilationsfähigkeit zeigt an, wie weit die Macht des Gebildes ausreicht. Die Natur des sozialen Kreises bestimmt von vornherein die Grenzen, innerhalb deren die Machtäusserung stattzufinden hat. Das gesellschaftliche Etwas, der unfassbare Gemeinschaftswille, der den verschiedenartigen Kulturwirklichkeiten zugrunde liegt, kommt auf jeden Schritt zum Vorschein und hält die menschlichen Verhältnisse auf einer gewissen Höhe. Was im Leben des einzelnen Kulturmenschen sich hinter den Kulissen abspielt,

tritt im Bereiche sozialer Kultur als bestimmte, fixierbare Forderung auf, die sich dann in ein Lebensmotiv des Einzelnen verwandelt.

Allmählich bildet sich eine Reihe von bindenden und verpflichtenden, trans-subjektiven Gemeinschaftsmotiven heraus, die im Denken, Handeln und Gesinnung mit den Machtansprüchen einer Naturgewalt auftreten. Das soziale Sein ermöglicht so die Bildung des Lebens unter dem fortwährenden Einfluss der sozialisierenden Idealität. Der vielverspottete Idealismus geht in Wirklichkeit über. Die nach Herrschaft, Geltung und Umwälzung strebenden Lebensrichtungen weichen dem Gemeinschaftswillen oder suchen sich ihm zu unterordnen. Allenthalben breitet sich im Kulturkosmos eine kontinuierliche, geistige Wirklichkeit aus. Robinson ist im besten Falle ein schönes, mit natürlicher Spannkraft begabtes Tier. Erst wo die Menschen sich veranlasst sehen, in soziale Verhältnisse zu treten, soziale Kreise zu bilden und diese aufrecht zu erhalten, ist die Voraussetzung für den Kulturakt gegeben. Die soziale Wirklichkeit, sei es in der Form einer kollektiven Institution, sei es als Motiv oder gar Vorstellung in der Seele eines Einzelnen, ruft den Prozess der Kultivierung herbei. Durch die Gemeinschaftsidee, kraft sozialer Wirklichkeit kommt zum ersten Mal in das Leben der Menschen reale Wahrheit. Soziales Sein bedeutet an sich, wenn auch auf einem beschränkten Gebiete, kontinuierliche Ganzheit, gemeinschaftliche Einheit, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, kurzum verwirklichte Wahrheit. *Die Gesellschaft, ihre Idee oder die potentiell höchste Vergesellschaftung der Lebensdaten ist daher das Mass des Sozialen, — seine Wahrheit.* Was nicht in Verhältnisse treten kann, was keine Zusammenhänge zu bilden vermag, was, mit einem Worte, ausserstande ist, eine lebensfähige soziale Form anzunehmen, kann nie zur Realität und klaren Vorstellung werden, geschweige denn zur Wahrheit. Das Asoziale entbehrt des

Bestandes und der Existenz. Die Erkenntnis selbst ist an sich sozialbiologischer Natur: geht dieselbe doch darauf hinaus, Zusammenhänge unter verwandten Erscheinungen zu schaffen. Nach welchen Prinzipien die Erkenntnis ihre Wahrheit, ihre gedanklich lebensfähige Soziabilitäten konstituiert, kann hier dahingestellt werden. Wie aber die gemeinschaftlichen Zusammenhänge im Bereiche der Menschenverhältnisse zustandekommen, soll kurz angedeutet werden. Eins sei festzuhalten: im letzten Ziele begegnen sich Erkenntnis-Wahrheit und reale Lebenswahrheit, indem beide einen das All umfassenden, wahlverwandtschaftlichen Zusammenhang anstreben, der als widerspruchsloser, mit den Gesetzen der Logik harmonierender Gedanke oder als lebensfähige, personenartige Einheit und Ganzheit aufgefasst werden könnte. Wir dürfen daher getrost sagen: insofern etwas in der Welt sich als scheinbare Wirklichkeit kund tut, insofern ruht es auf Wahrheit. Die Dauer und Lebensgrenzen der verschiedenen Wirklichkeitsarten machen zugleich die Schranken und das Lebensalter ihrer Wahrheiten aus. Was jedoch des wahlverwandtschaftlichen, einigenden Zusammenhanges entbehrt, besitzt weder Realität noch Existenzfähigkeit. Man versteht nun jetzt, wie der Satz: die Vergesellschaftung ist das Mass aller Wahrheit und Dinge, verstanden werden will.

Forschen wir nach dem Wahrheitsgehalt, der dem Kulturakt in seinen Bildungs- oder Verbindungsrichtungen eigen ist. Die kulturellen, menschlichen Verhältnisse bilden sich vor allem nach dem Schema der Ueberwältigung, Ausbeutung und Aneignung, mit einem Worte, nach dem aristokratischen Prinzip. Dass ein A, z. B., ein B zu überwältigen strebt und sein Vorhaben auszuführen vermag, deutet darauf hin, dass zwischen A und B ein gewisser wahlverwandtschaftlicher Zusammenhang, eine bestimmte kontinuierliche Soziabilität stattfindet, was hier die Wahrheit des vollzogenen Verhältnisses ausmacht und seinen Realitätsgrad bedeutet. Dies wäre etwa in folgender Formel zu veran-

schaulichen: A : B = C — X. C — X stellt das Resultat des Verkehrs, der Beziehung dar. Allein, C — X oder das Resultat der aristokratischen Verbindungsart enthält bloss eine Teilwahrheit von vorübergehender und problematischer Natur. A hat hier dem B ein Stück seiner Existenz abgerungen, und das so entstandene C — X hat einmal B „verstümmelt", dann vermag C — X nicht, auch nicht in potentia, sich ewiglich zu erhalten, geschweige denn den übrigen vielfältigen und andersartigen Verbindungsarten standzuhalten.

Eine andere Verbindungsart der menschlichen Verhältnisse ist die demokratische. Um bei unserem Bilde zu verbleiben, ergibt sich hier die Formel: A : B (das demokratische Verhältnis) = C_1 : C_2. Das Resultat zeigt an: A und B stehen nach dem Verkehr wie autonome Wesen (C_1 und C_2) einander gegenüber. (Näheres über diesen Ethisierungsprozess siehe unten, IX —). Der Verkehr zwischen A und B hat eine neue Gestaltung erfahren. Allein weder C_1 noch C_2 vermögen das gesamte Weltgesetz, den universellen Gemeinschaftswillen zu realisieren. Als Folge der Verbindung zwischen A und B hat sich eine Entfremdung beider ergeben, wenn auch beide bereichert aus dem Verhältnis in dem Sinne hervorgingen, dass sie sich gewissen usurpatorisch auftretenden und todbringenden naturalistischen Verbindungsarten überlegen wissen. In der demokratisch-autonomen (ethischen) Verbindungsart ist die Wahrheit sozusagen unter A. und B. verteilt worden (A : B = C_1 : C_2). Die volle, das All in einem realen, personallebensfähigen Zusammenhang bringende Wahrheit ist hier ausgeschlossen, auch rein potentiell unmöglich. — In noch kleinerem Masse ruft das revolutionäre Umwandlungsverhältnis die Wahrheit und Realität ins Leben. Der revolutionäre Verkehr gestaltet sich etwa folgendermassen: A. sieht sich in einem feindlichen Gegensatz zu einem Etwas gesetzt oder ist ihm, um einen Ausdruck Krauses zu gebrauchen, gegenähnlich. A = A > B, oder A > (gegenüber) dem Etwas, dem Unbestimmten (∞), oder A : B = A > B und A < B

oder gar $A <$ das Unbestimmte, Unendliche. Nur im Moment des gegensätzlichen Kampfes oder der gegenähnlichen Kontrastierung, d. h. der polar-dialektischen Spannung, während der Dauer der Ueberwindung oder des Strebens zum Anders-werden entsteht ein eigenartiger Zusammenhang, eine eigenartige Lebensordnung, die aber schon im nächsten Moment genötigt wird, der eigenen Auflösung entgegenzueilen. Die revolutionäre Verbindungsart klagt sich selbst an und protestiert in eigener Person gegen die von ihr hervorgebrachte kurze Spanne von Wahrheits-Realität. —

Ich übergehe die künstlerische und religiöse Schöpfung, mittelst deren jedes der Bildungsprinzipien die ihm eigene Realität zu beleben, konkretisieren und zu befestigen, sowie auch zu erweitern sucht und wende mich wieder der Wahrheit des Gemeinschaftsprinzips zu. Aus unseren Ausführungen geht zur Genüge hervor, dass die Wahrheit und Realität der erwähnten drei Gestaltungsprinzipien dem ihnen innewohnenden Gemeinschaftsgrad entspricht. Insofern haben wir in diesen Bildungen mit einer graduellen oder „relativen“ Wahrheit zu schaffen. Anders sieht es in den Erzeugnissen des Gemeinschaftsprinzips aus. Ein reines, von den erwähnten Verbindungsarten unbetrübtes, soziales Verhältnis würde folgende Gestalt annehmen: $A : B = A^1 + B^1 + X = C$. Aus der Zweiheit entsteht hier eine eigenartige und bereicherte Einheitswirklichkeit. Es kommt zustande, was Wundt mit dem Namen „Schöpferische Synthese“ bezeichnete, und was wir eben als Gemeinschaftswlile hypostasierten. A und B treten da nicht hierarchisch, übereinander, noch nebeneinander und gegeneinander auf, sondern bilden *mit- und durcheinander* eine eigene Ganzheit oder Lebenssystem, ein Füreinander, das jedoch nur in seiner Beschaffenheit als integrierender Teil der höchstmöglichen, universellen Vergesellschaftung das Weltgesetz oder die Weltidentität verwirklicht. Das soziale Gebilde enthält auf alle Fälle mehr Wahrheit und Realität als die aristokratischen, demokratischen und revolutio-

nären Bildungsformen. Der Gemeinschaftsinhalt des sozialen Gebildes steht unmittelbar der Weltgemeinschaft als Ideal nahe. Der Gemeinschaftswille eines jeden sozialen Gebildes nimmt direkt in diesem oder jenem Masse teil an der Weltgemeinschaft, an der Idee des Weltsystems. Dies, nebenbei bemerkt, der tiefere, metaempirische Grund des höchst wunderlichen kollektiven Pathos. Die Weltwahrheit spricht aus dem Gemeinschaftsgeiste. Und in jedem sozialen System, mag es gross oder klein, und welcher Natur auch seine Zwecke sein mögen, offenbart sich in dieser oder jener Intensität die reale Weltwahrheit oder Weltperson, die ihrerseits durch die Verwirklichung des Gemeinschaftswillens bereichert und bestärkt wird. Die volle und konkrete Bedeutung des Gemeinschaftswillens tritt aber besonders hervor, wenn die kulturellen Verbindungsarten von der Seite des Einzelnen, gefühlsmässig, angesehen werden. Die Beziehungen des Ueber-, Neben- und Gegeneinander gewähren keine bis zu Ende gehende Verständigung. Der ihnen immanente Grad der Diskontinuität verleiht den Erlebnissen und Handlungen den Charakter des Zufälligen. Sie entbehren der vollkommenen Voraussicht und Sicherheit. Erst durch das Kontinuum des Gemeinschaftsmoments wird in den Kulturkreis die Notwendigkeit und der Ernst hineingebracht. Gewiss gewähren die zentrifugalen Willensrichtungen grössere individuelle Freiheit, Spannkraft und lassen in bestimmten Regionen selbst die Indetermination, den „Zufall‘ gelten. Allein der Einzelne als Einziger, als eckiges Individuum, mit dem individuellen Freiheitsvermögen beladen, bleibt ständig der Gefahr ausgesetzt, an der Realität der eigenen Existenz, an ihrer Unentbehrlichkeit und Vollwertigkeit zu zweifeln. Ist man aber drin, in der wahren Gemeinschaft, so hört die Unsicherheit und das Fragen auf. Das Stück problematischen Daseins, das von den zentrifugalen Willensrichtungen kommt, wird jetzt von einem Kreis umschlossen, der eigenes Leben ausstrahlt und so Ordnung, Sinn und Richtung in das vielfache und mehrartige Menschendasein hineinbringt.

4. Ich erhebe keinen Anspruch, die Kulturordnung erklären zu wollen. Meine Aufgabe besteht darin, sie aufzuklären und ihr letztes Dasein ausfindig zu machen. Uns quält es zu wissen, was in der Kulturordnung letzten Endes steckt, ob ein Teufel und Tod oder ein Gott und Leben dort waltet oder walten könnte. Denn damit bleibt auch unsere höchste Hoffnung und der Zweck verknüpft: ob wir in unserem Streben und Tun über den antropo- und zoozentrischen Standpunkt nicht hinaus dürfen und können, oder ob die Natur unseres Kultur-Daseins die fortwährende Eingliederung unserer tierischen und menschlichen Gesichtspunkte und Ziele in das Leben einer höheren Weltwirklichkeit mit unerbitterlicher Notwendigkeit von uns verlangt? Dem unnennbaren „Sozialen", den allgemeinen Gemeinschaftswillen, der immer vor uns liegt, der bisweilen uns als Idee, als Möglichkeit entgegenleuchtet, verdanken in positiver Hinsicht alle Kulturgebilde und Kulturpersonen ihr Dasein. Die Kulturwirklichkeit hat Bestand, insofern sie soziale Wirklichkeit ist. Nun kommt es tatsächlich vor, dass gerade der Gemeinschaftswille und seine Bildungen für Zwecke niedriger Potenz missbraucht werden. Dies der Grund, warum der erhabene Geist des „Sozialen" oder der Weltperson verdunkelt und in seinem Wirkungskreis stets gehindert wird. Anstatt die drei partikularistischen Kulturpositionen in ein sozial-dienendes Verhältnis zum Gemeinschaftswillen in uns und ausserhalb unser zu machen, um so die eigene Total-Person, wie die der Welt überhaupt zu stärken und zu befestigen, zwingen wir durch den Gesamtcharakter unseres Lebens denselben, in ein unterordnendes und beengendes Verhältnis zu den Lebenspositionen zu treten: die Vorherrschaft der aristokratischen Aneignung und Ueberwältigung, der demokratischen Absonderung und Gleichstellung und der revolutionären ziellosen Umwandlung und ihrer Zwischenformen bedroht ernstlich den Bestand und die weitere Ausbreitung des Gemeinschaftswillens. Allein keine der Kulturpositionen darf und kann zum Still-

stand gebracht werden. Das Streben nach Macht oder nach sittlicher Geltung oder gar nach Umwälzung kann ebensowenig vom Kulturakt entbehrt werden, wie der Gemeinschaftswille selbst, der den letzten Grund eigenartiger Ganzheiten oder Personen ausmacht. Es ist leicht zu erraten, wie der Ausweg aus dem Dilemma zu suchen ist. Man denke sich den Kulturakt in seiner Ganzheit, wobei die aristokratischen, demokratischen und revolutionären Lebensrichtungen im Dienste des einzelnen Gemeinschaftswillens und bis hinauf im Dienste der Gesellschaft als sozialer Allperson gesetzt werden. Man werfe nichts hinaus, man kehre nur das Verhältnis, das zwischen dem Gemeinschaftswillen und den Positionen und Tätigkeitsrichtungen besteht, um, und wir sind ontologisch, wenn auch noch nicht entwicklungsgeschichtlich, der Lösung des Kulturproblems nahe. Der Gemeinschaftswille, das „Allgemeine" in seiner Anwendung auf die zentrifugalen Willensrichtungen bringt eine konkrete Gemeinschaft von eigener Gestaltungskraft, ein „Besonderes", eine „Parteiung" hervor. Die Gemeinschaft „an sich" aber, losgelöst von den einzelnen Willensrichtungen, ist keine Gemeinschaft mehr, hat nichts „Gemeinsames" zur Folge. Was zur Zeit als Ideologie und blosse Vorstellung gehandhabt wird, würde sich dann zum Ausgangspunkt unserer Tätigkeit aufschwingen, während die partikularistischen Positionen als Funktionen der „Gesellschaftspersonen" sich weiter betätigen würden. Das Fortbestehen des Uebereinander, Nebeneinander und Gegeneinander würde jetzt unter der Hegemonie des einheitlich-gesellschaftlichen Miteinander, der besonderen Gemeinschaftseinheiten keine Gefahr mehr bieten. — So das regulative Endziel, dem die Transformationen der Kultur zu folgen hat.

5. Zwischen dem aufgestellten Ideal und der Wirklichkeit

von heute, wo der Gemeinschaftswille als sekundäre untergeordnete Macht oder bloss als Möglichkeit gilt, erhebt sich das Problem des Fortschrittes. Inwiefern bedeutet nun die Hegemonie des Gemeinschaftsprinzips, die Umkehrung des Kulturaktes, eine Höherentwicklung?

Der Kulturakt ist dem Wesen nach immer ein und derselbe. Allenthalben weist er die gleichen Gestaltungen auf. Augenscheinlich kann es nur eine Entwicklung in bezug auf die innere Umgestaltung und äussere Ausspannung des Kulturaktes geben. Nicht jede Bewegungsäusserung aber fällt unter die Kategorie des Fortschritts. Eine Aktulierung kann dann nur fortschrittlich genannt werden, wenn im Resultate der Aktion die Gefahren, die dem status quo eines Kultursubjekts oder Gebildes drohten, beseitigt sind, und der soziale Bestand, der Umfang des Gemeinschaftswillens im Kulturakt eine Ausdehnung erfährt.

In der Menschenordnung aber findet sich nicht selten partieller Fortschritt mit partiellem Rückschritt gepaart. Man stelle sich z. B. das Ziel der deutschen Bauernkriege vor. Die Bauern kämpften gegen die Herrschaftserweiterung des Grossgrundbesitzes, der sie zu Leibeigenen und Proletariern machte. Beim Siege der Bauern hätten wir mit einem Rückschritt auf dem Gebiete der materiellen Produktion (Technik) zu rechnen, dafür aber mit einem Fortschritt im Bereiche der Moralität oder der Geltendmachung des Einzelnen. Der Krieg selbst aber, ohne Rücksicht auf die verfolgten Ziele, hat die Umwälzungskraft des Bauern gestählt und seinen Gemeinschaftswillen, wenn auch nur in bezug auf die Kriegs- und Leidensgenossen, bedeutend erweitert.

Allein ein wirklicher Fortschritt muss ein totaler sein, sodass die zeitlich vorangehende Entfaltung der einzelnen Bildungsarten keine Zerstörung des Gemeinschaftswillens, sei er gesellschaftlicher oder individueller Natur, zur Folge hätte, und der Umfang wie die Intensität seiner Spannkräfte zuneh-

men müssten. Der totale Fortschritt oder Aufschwung des gesellschaftlichen und individuellen Kulturaktes ist und bleibt das eigentliche Problem der Kulturentwicklung.

Werden nun nicht durch die Vorherrschaft des Gemeinschaftsprinzips die Probleme und Gefahren der geltenden aristokratisch-demokratischen Sozialordnung wegfallen, und die einzelne wie die soziale Person an Gemeinschaftsrealität, Ganzheit und an Geltung, Besitz und Ueberwindungskraft zunehmen? Wird dadurch nicht der allgemeine Kulturakt sich in eine höhere Individuationsform erheben, werden nicht dadurch die Gesellschaft, die sozialen und individuellen Personen sich zu einem grösseren Wirkungsradium aufschwingen?

„Jede „typische" Art des Bewusstseins strebt immanenterweise danach, alle übrigen Geistesarten und vor allem sich selbst als ein organisches Ganzes auf die ihr zugängliche Weise zu erleben" (Koigen, Ueber die Literatur zur Metaphysik i m „Archiv für systematische Philos." XII. Bd., S. 126). Ein ähnliches Streben weist auch jedes der Bildungsprinzipien im Bereiche des Kulturaktes auf; hier wird demnach versucht, eine rein aristokratische, demokratische usw. Kulturordnung zu konstituieren. Im Bereiche der geltenden Kulturgesellschaft bilden sich die grundsätzlichen Daseinskategorien zu sozialen Mächten und geistigen Bewegungen heraus, die uns Kunde vom Leben bringen, das sich in den Tiefen der Kulturwelt abspielt. Auch das Gemeinschaftsprinzip wird von Institutionen, Geistesbewegungen alter und neuer Prägung und Verhaltungsformen der Menschen zueinander und zur Umwelt verwirklicht, die ich als soziokratische Bildungsrichtungen bezeichnen zu dürfen glaube. Und wie es z. B. eine Demo-kratie, Aristokratie und Revolution gibt, so muss es auch eine Soziokratie geben. Der soziokratische Gedanke ist bestrebt, den Gemeinschaftswillen, das soziale Selbst aller menschlichen und menschheitlichen Zusammenhänge zu

schützen und zur Grundlage der Kulturgebilde zu machen. Das Ideal der Aristokratie und Demokratie hingegen ist im Grunde von gleicher Art, autokratisch. Nur das Existenzbereich der Autokratie und die Mittel ihrer Verwirklichung sind nach aristokratischer und demokratischer Auffassung verschieden. Die Aristokratie bevorzugt eine Autokratie für „Auserwählte"; natürliche Ueberlegenheit, Gewohnheitsmacht, vererbte und erworbene Rechte rufen da das autokratische Moment hervor. Nach dem Sinn der Demokratie ist jeder Einzelne sein eigener Gebieter und Souverän. Hier gibt die menschliche Vernunft, das gemeinsame kausale und teleologische Vermögen den Ausschlag. Jene ist vornehmlich Empfindungs-(„Natur"-)Kultur, diese stellt die Verstandeskultur in den Vordergrund. Im Gegensatz dazu will die Soziokratie die durch geschichtliche Differenzierung entstandene Zerrissenheit in eine Kultureinheit verwandeln und so das Problem der totalen Höherentwicklung lösen. Das Sein, Haben und Werden, die Empfindungs-Kultur (Naturalismus), Vorstellungskultur (Idealismus) und die an sich blinde revolutionäre Willenskultur haben miteinander vermählt und zu Werkzeugen des gesellschaftlichen und individuellen Gemeinschaftswillens, der schöpferischen Vernunft-Kultur gemacht zu werden. Das Höher-streben der aristokratischen Richtungen mit dem naturalistisch-quantitativen Final und das in Weite und Breite Zielen (Alle, Demos) der demokratischen Bewegungen mit dem egoistisch-moralischen Akkordschluss, sowie das negierende und trennende Umwälzungsvermögen der Geschichts-Revolution sollen in der Soziokratie in einer neugearteten Schwingung, im Dienste des sozialen Selbst sich treffen. Dies das allgemeine Programm der Soziokratie.

6. Die gemeinschaftliche Kulturbildung weist mehrere Aeusserungsformen auf. Was F e r d i n a n d T ö n n i e s in seinem klassischen Traktat von der „Gemeinschaft und Gesellschaft" unter Gemeinschaft versteht und zwar die durch Blutsverwandtschaft oder Nachbarschaft (Lo-

kalitätsverwandtschaft) entstehende gegenseitige Bejahung der aufeinander bezogenen menschlichen Willen oder die natürliche Bildung des menschlichen Zusammenlebens, die die Verbindung durch „ideelle und mechanische“ Verkehrsmittel ausschliesst, macht nach meinem Dafürhalten nur die historisch ursprüngliche Form der Gemeinschaft aus. Die Zerlegung des Kulturaktes in mehrere Willensrichtungen hat mich gelehrt, j e d e Art des Mit- und Füreinander-Wollens, und möge dieses seine Bildung einer blossen Vorstellung oder Idee verdanken, als Gemeinschaft zu bezeichnen. Bildet doch der gemeinschaftliche Kern die Voraussetzung aller Willensbeziehungen, und ohne sein Zutun wäre auch das aristokratische, demokratische oder revolutionäre Zusammenwirken und Leben eine Sache der Unmöglichkeit. Wie der Revolutionswille die gemeinsame Quelle der Aktion, des Tätig-seins, des Werdens ausdrückt, so stellt sein Antipode, der Gemeinschaftswille das gemeinsame Element des gegenseitigen Beziehen-werden- oder Verbinden-werden-könnens im Kulturakt dar. Das Zusammenwirken der Willen als solcher birgt schon das Gemeinschaftselement in sich. Erst die Vorherrschaft einer der nicht gemeinschaftlichen Willensrichtungen beraubt die menschliche Bildung und Verbindung (Gruppe) ihres Gemeinschafts-Charakters und stempelt sie zu der, die sie in Wirklichkeit ist. Welcher Anlass oder welches Motiv die r e i n e Gemeinschaftsbildung begünstigt, ist nicht von Belang. In diesem Sinne trägt die Theokratie oder die Staatsautokratie nicht weniger den Charakter des Gemeinschaftlichen an sich, denn die ursprüngliche durch Blutsverwandtschaft und Nachbarschaft gebildete Dorfgemeinschaft. Nur das Bindeglied ist hier ein anderes als dort; die Bindungsform hingegen ist allenthalben die gleiche. Mit Rücksicht auf die höchste, allumfassende Form des Gemeinschaftswillens ist nun das Gemeinschaftsprinzip als das theokratische Weltprinzip schlechthin zu bezeichnen.

Dieser Tatbestand erklärt, weshalb die Hegemonie des

Gemeinschaftsprinzips im Kulturakt dem Leben nicht weniger gefährlich werden kann, wie die Vorherrschaft eines der andern Kulturprinzipien. So winkt dem vom Gemeinschaftswillen beherrschten Kulturakt immer die Gefahr einer Atrophie. Umfasst eine einzige Gemeinschaftsrealität alle Aeusserungen der Menschen, so entsteht eine absolute Gebundenheit der Lebensaktionen. Sowohl die Gemeinschaft, die ihre Existenz der Gemeinsamkeit des Blutes und Ortes, wie die Gemeinschaft, die sich kraft der Unterordnung unter die Idee eines Gottes, eines Staatsinteresses bildet, die Theokratie und die Autokratie in allen ihren Erscheinungen sind gleich gefahrbringend. Das gesamte Schöpfungsvermögen der Kultur und die einzelnen Willenskräfte werden auf die Dauer gefangen gehalten. Der absolute zentralisierte Staat, die absolute zentralisierte Kirche, das feudale Lehn- und Hörigkeitssystem, der extreme Staatssozialismus und der kollektivistische Kapitalismus und nicht zuallerletzt die ursprüngliche kommunistische Dorfgemeinschaft sind der Hypertrophie des Gemeinschaftswillens zuzuschreiben. Aus den menschlichen Einzelwillen wächst da ein Riesenleib, ein Leviathan heraus, der die freie Betätigungsarten zu verschlingen droht. Das gesamte Schöpfungsvermögen wird nicht erneuert, die Willensäusserungen unterliegen der Mechanisierung, und der lebendige Träger des Kulturwollens, die menschliche Seele sieht der allgemeinen Entleerung entgegen. Ein weltgeschichtliches, erschütterndes Beispiel der Hypertrophie des Gemeinschaftsprinzips bietet die Tragödie des Judentumes. —

Die Tragödie des Judentumes oder ein weltgeschichtliches Beispiel der Hypertrophie des Gemeinschaftsprinzips.

7. Um die Seele des Judentumes zu erfassen, ist es notwendig, an die geistigen Fundamente, auf die es begründet ist, heranzutreten. Man muss dabei von dem vielverzweigten historischen Geschick absehen und nach den Daseinspositionen im Leben als solchem fragen. Es ist von grosser Wich-

tigkeit, zu erfahren, worin die grundsätzlichen Kräfte bestehen, die dem Träger des Judentumes die Stellung in der Natur und in der Menschenwelt ermöglicht haben. Angesichts solcher Problemstellung sind die folgenden Daseinspositionen des Judentumes in Betracht zu ziehen. Erstens: das Verhältnis der Juden zu sich selbst als vollständig einheitliche, allumfassende, lebendige Ganzheit gedacht; oder was dasselbe bedeutet: Was macht seinen Gottesglauben aus? Denn im Gott der Juden, wie ja in jeder Gottesvorstellung, scheint sich der Trieb des Totallebens versinnbildlicht zu haben. Zweitens: die Verhaltungsformen der Juden, als Glieder einer Menschenordnung, untereinander und somit auch ihr Verhältnis zu der übrigen Menschheit und zur Natur. Drittens müssen wir wagen, in das Innere des Verkehrs des Juden als Einzelnen mit sich selbst hineinzudringen, um so seine verborgensten Hoffnungen, Zweifel und Gefahren zu erkennen. Erst durch die Beantwortung dieser Fragen werden wir in den Stand gesetzt, das Judentum in seinen Wurzeln zu erfassen.

Es ist eine innere Erfahrung auch noch des heutigen „reinen" Juden, dass die gesamte Welt und alles, was in ihr heimisch ist, Ewigkeit besitzt und nach höherer Notwendigkeit ihren Lauf vollzieht. Wesentliche, das Ganze von Grund aus erfassende Aenderungen gehen nach dieser unmittelbaren Anschauung in der Welt nicht vor. Der gesamte Weltinhalt wohne vielmehr in dieser oder jener Gestalt in jeder Seele. Daher auch kein Grund, an Wunder und Zauberei zu glauben. Von vornherein verhält sich der Jude kraft dieses Grundgefühles gegen alle die gegebene Totalwelt überflügelnden Offenbarungen skeptisch. Er gleicht darin, wenn nicht dem Motiv, so doch dem Resultat nach, dem modernen rationalistischen Durchschnittswissenschaftler. Auch das Staunen ist ihm fremd; und was er nicht mit Worten auszusprechen vermag, davon bringt desto beredter seine Seele, sein Totalgefühl Kunde. Immer wird der Jude in allen seinen Erlebnissen von der Wahrnehmung der Totalität und ihren

notwendigen, unabwendbaren Aeusserungen begleitet. Und so geht ihm mit dem Staunen auch die eigentliche Furcht ab. In der Tat ist kein Grund vorhanden, in Angst zu geraten, wenn überall die Totalität mit den eisernen, von Ewigkeit her vorherbestimmten Ordnungen waltet und wenn jenseits von dieser geschlossenen Ganzheit keine Mächte vorhanden sind, die unsere Existenz ernstlich zu bedrohen vermöchten. Und in der geregelten Weltordnung selbst, die fest in seiner Seele sitzt, kommen doch auch keine erschütternde, endgültig Tod bringende Revolutionen vor. Der Jude glaubt nicht an die Zerstörung und eignet sich am wenigsten, um irgendeiner der typischen Daseinsrichtungen Krieg auf Tod und Leben zu schwören. Was in die zurechtgelegte Lebensordnung nicht passt, wird einfach zurückgesetzt oder es darf nach seinem Dafürhalten zurückgedrängt, aber beileibe nicht vernichtet und vertilgt werden. Im Juden spricht eine Stimme: Nur nicht „über unsere Kraft"! Das Streben, über das Vermögen und den Lauf der wahrgenommenen Totalität hinauszugehen, zählt zu den Kainssünden, verstösst gegen die Grundlage, auf die sich die Welt selbst aufbaut, bedeutet revolutionären oder gar christlichen Ueber- und Hochmut. Die umgekehrte Seite des Grunderlebnisses der Judenseele macht natürlich die absolute, liebevolle Versöhnung mit der gegebenen Welt in ihrer vernünftigen Ganzheit aus, ist das friedvolle Versenken in sie. Wohlgemerkt: die Judenseele schliesst einen ewigen Friedensvertrag mit der Ganzheit der Weltenreihen ab, aber keineswegs mit all deren historischen Einzelerscheinungen. Hier gilt vielmehr, wie gesagt, die Forderung: Was nicht in die vorgeahnte Ordnung passt, zurückzudrängen. Dem ist eine besondere Stelle anzuweisen, aber man darf es nicht zerstören oder ihm die Anerkennung versagen.

Mit einem solchen nach allen Seiten hin folgenschweren Vorgefühl scheint mir jede Judenseele in die Welt zu treten. Von dieser inneren Erfahrung aus muss man deshalb versuchen, die Daseinspositionen des Judentums zu beleuchten

und somit auch die Richtung einer inneren Judenreformation anzugeben.

8. Bei der Ermittelung des Verhältnisses der Juden zu sich selbst als zu einer konstituierenden Ganzheit und zur eigenen Idee, anders ausgedrückt: bei der Feststellung der göttlichen Grundlage des Judentums darf man sich nicht von der in Wort und Schrift verifizierten Ueberlieferung in die Irre führen lassen. Es gilt vielmehr, durch die Fabeln, Mythen und Ereignisse des weltgeschichtlichen Dokuments der Juden und der Menschheit zum Herzen ihres Daseins zu dringen. Das grosse Ereignis, womit die Judenseele das Bekenntnis über ihr So-sein ablegt, ist und bleibt fortan ihr Glaube an den Einzigen. Mit diesem Glauben gelangt offenbar das Judenvolk zur Erfassung seines eigentlichsten Selbst als einheitlicher Weltganzheit, mit dem setzt so die eigentliche Geschichte des Judentums ein. Die anderen zeitgenössischen Stämme erkannten sich, worauf ja ihre Vielgötterei hindeutet, nur als Summe einer Mannigfaltigkeit von Mächten und Beziehungen und im besten Fall als eine Hierarchie von solchen gottähnlichen Kräften. Diesen fehlte auf solche Weise auch der Begriff einer einheitlichen Weltordnung, die von einer einzigen konstituierenden Idee durchdrungen wäre. Allein Jehova drückt die vollständige Zusammengehörigkeit und den universellen Gemeinschaftswillen aus; sein Wille wird als die Quelle aller Lebensrichtungen und Triebe anerkannt, so dass die Götter als Penaten des Hauses, des Feldes, der Kriegsmacht überflüssig erscheinen. Mit der Verurteilung der Vielgötterei, die im Grunde zur Erfassung der Naturmächte und zur Orientierung in den grossen menschlichen Leidenschaften dienten, kommt auch die Lostrennung der Juden von der Macht der Natur überhaupt zustande. Die Natur wird dadurch, wie auch Hegel bemerkt, entgöttert; sie wird als etwas Gesetztes und Erschaffenes behandelt, dem der Mensch überlegen ist. Alle Furcht vor der Natur schwindet, allein als Geschöpf des Einen und Einzigen, des Weltwillens, bleibt die

Natur und das Natürliche jeder immanenten Sündhaftigkeit bar. Hier macht sich bereits die echt jüdische Ansicht geltend, auf deren Gefühlskorrelat ich hinwies: die Natur wird in ihrer Weltstellung zurückgesetzt; sie wird aber nicht als etwas „Böses" an sich, als eine dem echten Leben feindliche Macht aufgefasst, geschweige denn verdrängt.

Der Jehova-Gedanke, der die Erhebung der Juden zum Judentum bedeutet, hatte aber noch weitere Folgen. Als Schöpfer und Träger der Weltgemeinschaft wird Jehova mit der lebenden Weltganzheit identifiziert. Die Ganzheit ist aber immer unfassbar; und so ist es auch mit dem Gott Israels bestellt. Er geht über die Empirie und die einzelnen Aeusserungen der Menschen hinaus und ist, biologisch gedacht, unpersönlich, übermenschlich, eine metaphysische Wesenheit. Niemand hat auch, nach dem Bibelmythos, den jüdischen Gott zu schauen bekommen.

Der Judengott schliesst bekanntlich einen Bund mit dem Volk; in der fassbaren Menschensprache ausgedrückt: es entsteht ein Verhältnis zwischen dem Weltwillen, der die ganze Fülle des Kosmos befruchtet und durchdringt, und dem Einzelnen als Repräsentanten und Träger der separatistischen, zentrifugalen, auf das Beschränkte und Begrenzte gerichteten Wollungen, wie der Wille zur Macht, Herrschaft, zum Besitz, der Wille zur eigenen Person und ihrer absoluten Geltung, wie der Wille zu Rebellion und Trotz und die Neigung zum Verfall. Der gemeinschaftliche Weltwille in seiner Gestalt als ewige Lebenssubstanz umklammert den vielfältigen Willen zum Dasein der einzelnen Menschen, bringt so Ordnung auch in die Willensverhältnisse unter die Menschen und auf solche Art trägt jeder einzelne Mensch innerhalb der kosmischen Lebensgemeinschaft das Ebenbild Gottes an sich. Der Einzelne lebt und stirbt; allein durch seine wesenhafte Verwandtschaft mit dem universellen Gemeinschaftswillen, der das Nichts besiegt und die Macht über das Dasein hat, kann er im Grunde nie gänzlich aus der von der Gottheit umkreisten Lebensgemeinschaft verschwin-

den; er kann und darf aus ihr nicht hinausfallen. Innerhalb des aufgerichteten Weltbundes bleibt die kontinuierliche Linie des Lebens ununterbrochen, der Mensch ruht ewiglich im Schoss Gottes und das dem Gesetz trotzende unendliche Nichts, das jenseits von der weltlichen Daseinsgemeinschaft liegt, aus dem der biblische Gott selbst die Welt hervorgehen lässt und von dem jeder Mensch in dieser oder jener schweren Stunde seines Lebens sich bedroht fühlt, kann ihm nun nichts antun. Durch das Aufgeben des Nichts hat er zwar die absolut ungebundene, indeterministische Freiheit, die Kraft zur Offenbarung, die erschütternde Genialität eingebüsst, hat jedoch dafür Gesetzes-Freiheit und Gesetzes-Sicherheit eingeheimst.

Wer gewohnt ist, metaphysisch-religiöse Anschauungen und Erlebnisse mit Sätzen aus der Schrift zu belegen, der suche sich die wahrhaft erschütternde Kundgebung aus, wo der biblische Gott die Grenzen seines Zornes andeutet. Und wenn Du, mein Volk, heisst es dort dem Sinne nach, noch so oft Dich an den Lebensgesetzen vergreifen würdest: ganz Dich verlassen kann und darf ich nicht. Das will sagen: der Einzelne kann verschiedenen Metamorphosen unterworfen werden, doch sein „Name“, seine Idee, sein Wesen darf nie aus dem Buch des Weltlebens ausgemerzt werden. Also zieht Jahwe als Träger des Willens zum Dasein und obendrein zum universellen Gemeinschaftsdasein einen festen Kreis um die einzelnen beschränkten Kraft- und Willenszentren; diese mannigfachen Lebenszentren zu vernichten, steht sogar ausserhalb der Macht des Gottes selbst. Anders sei es auch unmöglich, denn der göttliche Gemeinschaftswille und die einzelnen separatistisch menschlichen Willen bedingen einander, setzen einander voraus. —

9. Hiermit hat das Judentum der Welt seinen grossen, genialen Gedanken verraten; es hat nämlich dem Daseinsprinzip eine Wesenheit abgerungen. Gott und Mensch wurden einander verwandt und schlossen einen Vertrag, über das Dasein und seine Ordnung zu wachen. Verträge

wurden auch später von ganzen Völkern erdacht. Die englische Revolution dichtete den berühmten Volksvertrag, das grosse Schlachtepos der Franzosen erzählt von einem Gesellschaftsvertrag, doch keine von diesen Kundgebungen reicht an die schwindelnde Höhe des Gottesvertrages heran, der einen kosmischen Widerstreit zum Inhalt hat. Die kosmische Tragödie zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Weltleben und Welttod wird hier als ein überwundenes Stadium des Weltwerdens zu Grabe getragen. Die Tragödie wird abgelöst von dem Gedanken der Theokratie, und das Judentum schickt sich an, gemäss den Forderungen des Universalwillens Ordnung und Gesetzmässigkeit im Menschengeschlecht zu stiften. Es galt, eine neue Kulturordnung, wo man sich ganz sicher, nach innen wie nach aussen, seelisch und sozial fühlen könnte, zu erkämpfen. Das Judentum sagte sich vom Naturrausch los, versprach, sich nicht um das „Nichts“ zu kümmern, sondern schwor, ewige Treue der von Gott umleuchteten Totalität zu bewahren, und wusste also seine Daseinsposition in der Richtung nach der Natur und nach dem All befestigt. Es leistete auf die übermenschlichen Ansprüche, im antologischen, nicht nur im metaphorischen Sinn dieses Wortes, Verzicht und glaubte sich dafür im Besitz einer von Gott (vom Lebensprinzip) begründeten und bestätigten Ordnung. Es gab die erschütternden Fernblicke nach dem Jenseits der Natur und Gottes auf und wählte die Mitte zwischen Gott und Natur, die Menschenordnung, zum vornehmlichen Ort seiner Betägigung. Und mit dem „Judentum“ betraten diese Bahn viele Völker, die sich Kulturvölker nannten. Man versteht nun, wie das Judentum sich gegen die Ansprüche des Christentums wehren musste; auch, weshalb es im christlichen Prinzip einen Zug zur Ueberhebung und Götzendienerei erblickte. Im reinen, ursprünglichen Christentum wurden die Regalien des Weltwillens dem Einzelnen übermittelt. Der Einzelne vermochte sich hier, kraft seiner Gottähnlichkeit und Verwandtschaft, mit Hilfe seines individuellen Willens von allen Natur- und

Menschengesetzen loszumachen und aus sich selbst einen autonomen, sich genügenden Punkt im All zu bilden. Der Glaube an sich als an ein gottähnliches Wesen, die Würde und das Pathos dieses Glaubens genügte, um sich ewig, als ein absoluter Selbstzweck und aller Vergänglichkeit und Naturusurpation bar zu wissen. „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“ — spricht der Evangelist. Dem Judenbewusstsein kam es aber vor, als ob durch das Christentum die Einzelseele die Weltseele zu ersetzen trachte, als ob hier der Mensch seinen Vertrag mit Gott, seinen Einzelwillen in Einklang und in Nebensein mit dem Weltwillen zu setzen, aufzulösen gewillt sei. Die Einzigkeit, Einsamkeit, Unendlichkeit, die sich ja daraus ergeben musste, jagte dem jüdischen Bewusstsein Furcht ein und liess die Juden sich noch fester an die zu erstrebende gottähnliche Gemeinschaft anlehnen.

10. Die tragischen Streitkräfte beginnen sich nun im Judentum zu regen, und das vielgeprüfte Volk, das sich noch gestern an der Spitze der Menschheitsentwicklung marschieren sah, sah sich heute in einen Kampf gegen die ganze Welt verwickelt.

Noch früher aber geriet das Judentum in Widerspruch mit sich selbst. Das war die Folge immanenter Selbstentwicklung. Ist Jahwe der dem Nichts und dem vergänglichen Naturleben überlegene Weltwille, ist er das Licht des Daseins, so habe sich seine beglückende und Sicherheit verschaffende Herrschaft auf das ganze Menschengeschlecht zu erstrecken. Damit die vollkommene Gottesordnung im Leben der Menschheit walte, müsse so das Judentum als Träger der „echten“ Gotteserkenntnis, als das „auserwählte Volk“ das ganze Angesicht der Erde bedecken, es müsse in sich die „Heiden“ aufnehmen. Der universale Gedanke des Jahwe-Glaubens zwang von innen heraus die Juden, aus ihrer nationalen Beschränktheit hinauszutreten. Ich weiss: meine Worte muten den Kenner des Judentumes etwas sonderbar an. Die Juden, beinahe die einzigen unter den Völkern, die

keine Proselyten machen und machen wollen, die Juden sollen sich innerlich gezwungen sehen, eine universelle Theokratie zu bilden? Doch die Idee des Judengottes ist einmal solcher Art und diese Idee war es auch, die das Judentum nie bei sich und in sich allein ruhen liess. Um die Lücke auszufüllen, wurde der Messianismus erfunden, dessen Grundgedanke ja die universelle Theokratie in Aussicht stellte. Dieser Gedanke erscheint demnach als ein Kompromis zwischen dem nationalen Judentum und seiner universellen Idee.

Das zustande gebrachte Kompromis vermochte jedoch die immanente Judentragödie nicht aus der Welt zu schaffen. Indem das Judentum keine sozialweltliche Form für seine universellen Ansprüche zu finden vermochte, klammerte es sich noch stärker an die blosse Vorstellung eines einzigen Weltwillens. Die Illusion ersetzte die Realität. Im Judenbewusstsein bildete sich die Idee eines über die Seele des Einzelnen schwebenden Weltzusammenhanges, dem kein fassbarer, konkreter Inhalt, kein künstlerisch-politisches Aequivalent entspricht. Und einem solchen Gedanken einer Welttheokratie, die einen lebendigen Leib entbehrt, leisteten die Juden Untertandienste.

Man bedenke nun, welche Folgen für den Ablauf des inneren Lebens dieser unüberwindbare Dualismus der Idee und der Wirklichkeit haben konnte und auch in der Tat hatte. Der Jude wurde von seiner Gottesvorstellung, vom absoluten Gemeinschaftswillen niedergedrückt und zermalmt. Die Weltseele, der er Treue schwor, liess nun seine individuelle Seele nicht zur vollen Geltung und Selbstbestimmung gelangen, was ja zur Mechanisierung der inneren Schöpfungstriebe, zur Entfremdung vom eigenen Selbst und zur Abstraktheit führte. Die Mannigfaltigkeit der inneren Lebensmöglichkeiten gingen dem Tod entgegen. Dagegen bleibt der Jude, gerade durch die fortwährende Körperlosigkeit seiner Daseinsidee, von der ausschliesslichen Hingabe an allerlei Götzen, mögen diese sich Naturvergöt-

terung, Personenkultus, Kapital und Geld nennen, bewahrt; er wird so von vielen bis ins Herz des Lebens reichenden Enttäuschungen frei gehalten, aber eben deshalb auch von den tiefen Erschütterungen. Der Mangel an innerlich geistigen Erschütterungen, der durch die allgemeine Stellung des Judentums in der Mitte zwischen Gott und Natur verursacht wird, nimmt hier auch noch durch die Teilung und Absonderung der Judenseele in zwei inkommensurable Grössen, in eine herrschende rationale Gottesseele und in eine untergeordnete Augenblicksseele, an Intensität zu. Licht und Schatten, Siege und Gefahren wechseln miteinander ab.

Die Seele des Juden wird von der Gottesseele gefangen gehalten. Im tiefsten Innern des schlimmsten Juden ist ein Ort, wo der das Lebendige begründende Gotteswille seinen Sitz hat. Dort ist des Juden Heiligtum, der „Sabbath" seiner Seele; alles übrige ist nur Mittel zum Zweck und Alltag. Der „Jude" hat im Grunde nie Gefallen an der Macht und dem Reichtum als solchen. Diese sind ihm nie Selbstzweck. Er ist kein Götzendiener. Sein Blick bleibt immer an der befestigten Burg haften, die ihm sein gestrenger Gott errichtete. Dort leuchtet ihm die Sonne und im Anblick des fernen Gottes entzündet sich seine Ekstase, werden seine Träume geboren. Meist eine von kalter, heller Flamme umleuchtete Ekstase; und auch die Träume entsteigen nicht dem Erdenschlamm, sondern wie Wolken jagen sie einander am Gewölbe der Seele, kalte, frierende Wolken. Wie das Licht einer Wintersonne an einem frostigen, kalten Tag im Norden, so sieht es in der Seele des „reinen" Juden aus. Denn unter den Juden gibt es auch Nicht-Juden. Ihrer sind es viele; noch mehr, als die Welt ahnt. Geboren unter den heissen Strahlen des Südens, stehen die Juden verzaubert gen Norden gewendet. Ein unbarmherziger Gott, der diesen Weg gehen liess. Der die Judenseele umklammernde eiserne Ring lässt sie weder tief nach innen sinken noch hoch nach oben steigen: und so bleiben ihr die wahrhaft tragischen Erschütterungen des Geistes, diese Vorbedingung jedes genia-

len Schaffens, fortan versagt. Wer sein ganzes Leben nicht einzusetzen vermag, kann auch kein grosses Leben gewinnen. Wer keinen bis ins Unendliche reichenden Willen zu bekunden hat, kann auch nie zu einer neuen Schöpfungsart gelangen. Dem steht nur die Möglichkeit frei, das schon Erzeugte zu kopieren, zu kommentieren, zu variieren. Die geistige Entwickelung des Judentums der Diaspora (so weit es nicht unter dem Einfluss fremder Völker hauste) bestand entweder in der tötenden und mechanisierenden Exegese oder in dem weiteren Ausbauen des Jahwegedankens. Die mystische Versenkung der Juden in das eigene Selbst trat sehr selten und sporadisch auf und schliesslich fanden ihre Inspirationen keine objektive Form, sei es künstlerisch-religiöser oder philosophischer Natur. Die neujüdische Mystik vermochte das Geschick des Judentums nicht zu ändern: sie konnte es nicht, wie es bei anderen Völkern der Fall war, zu einer grundsätzlichen Reformation bringen und blieb deshalb Episode.

Im genialen Gedanken des Judentums ist gerade der Schlüssel zu seiner geschichtlichen Erbärmlichkeit zu suchen; zugleich birgt aber dieser Gedanke in sich die beinahe überirdische Lebenszähigkeit der Juden. Die äusserst bewegliche, schicksalsvolle Judengeschichte wird in eine einzige Farbe gestrichen, erhält die Form eines einzigen Ereignisses, dem der Volksmund die grausame Bezeichnung verliehen hat: Ewiger Jude. Damit sind wir an den Kern der geschilderten Tragödie herangelangt; dadurch ist angedeutet, dass die Idee des Judentums grösser ist als sein historischer Weg und ist das verhängnisvolle Wort vom Judentum, das nicht sterben und nicht weiter leben kann, ausgesprochen. Was soll nun mit dem einzelnen Juden, der doch eine leidende, sich sehnende Seele besitzt, geschehen?

11. Der Gottesgedanke der Juden überwuchs das Können und Mögen des Einzelnen in beträchtlichem, verhängnisvollem Mass. Ursprünglich war die israelitische Lebenskomposition ganz anders gedacht. Beide Parteien, die den Welt-

vertrag schlossen, das Judentum und die Juden oder Gott und die Volksglieder, sollten gleichmässig zu ihren Rechten gelangen. Dem Einzelnen sollte die Möglichkeit geboten werden, sich als „Ebenbild Gottes“, als Träger und Vollzieher des Weltwillens zu fühlen und zu wissen. Doch der Gemeinschaftswille drängte den Einzelwillen zurück und an die Stelle des verheissenen „Gelobten Landes“, wo alle typischen Betätigungsarten der Menschen auf der Grundlage der Gottesgemeinschaft zu ihrem individuellen Recht kommen sollten, trat die körperlose schwebende Seele. Die ideale Vorstellung überragte das Gefühl und die ursprüngliche Aktivität überhaupt. Von da an datiert auch der spezifisch jüdische Rationalismus.

Als Kehrseite, geradezu als unmittelbare Folge des Rationalismus, bildete sich die jüdische Sentimentalität und Pathetik, das ewige Schwelgen in Gefühlen für Anderes und Fremdes, heraus. Hier nimmt auch die unerlöschliche Sehnsucht der Juden nach dem konkret-vollen und körperlichen, nach jungfräulichem Leben, nach den Erlebnissen der Kulturgeburten, nach Geistesrausch und nach Wahrheit zeugender Betätigung ihren Anfang. Da schmachtet die Seele nach einem Körper, da wird man des ewigen überweltlichen, kreisförmigen Gedankens überdrüssig und fühlt sich zur „Weisheit des Alltags“, zum Vergänglichen und Kleinen hingezogen.

Der Sehnsucht des Einzelnen setzt sich die Idee der die Menschheit und den Kosmos umschlingenden und den Tod besiegenden Universalität entgegen. Der geschichtliche Alltag (auch die Geschichte hat ihren Alltag) beginnt Rache zu üben. Das der Idee entsprungene Ideal des Judentumes lässt nämlich alle Taten der Kulturgeschichte klein und nichtig erscheinen, unbedeutend im Vergleich mit der Herrlichkeit seines Gottes, die ihm jahrhundertelang, in der grossen Not, wie sie je einem Menschenkind zuteil geworden ist, beigestanden hat. Und der erwachte Jude schaudert, zögert. Reicht seine Kraft nicht aus (was ja öfters der Fall ist), um

zum Bewusstsein der eigenen Tragödie zu gelangen, so versinkt er in überschwengliche, fruchtlose Mystik, gibt sich der inneren Beschaulichkeit hin, gerät in das Netz des romantischen Spukes oder lässt sich gar von der tötenden Gebräuchlichkeit oder vom blinden Hochmut betäuben. Ideal und Wirklichkeit suchen einander im Judentum, vermögen aber nie einander näherzutreten und zu gewinnen.

12. Meine kritische Würdigung des Judentums ist in allen Stücken wahr, vorausgesetzt, dass man an das Judenschicksal mit einem besonderen Massstab herantritt und es nicht lediglich mit den Augen der Vergangenheit ansieht; dass man sein Ende nicht in der Zerstörung des Judenstaates sieht. Der treibende Gedanke des Judentumes behält auf allen Stadien der Judenentwickelung recht. Angesichts solcher Lage der Dinge sind wir aber versucht, zu fragen: Wie ist es beim Judentum mit einer Grundrichtung jedes Daseins, mit dem Problem der Entwickelung, bestellt? Kennt das Judentum diesen Begriff, ist es seiner Wirkung unterworfen?

Das Judentum steht nicht nur geographisch und chronologisch-geschichtlich, sondern auch dem wesenhaften Inhalt nach in der Mitte, am Scheidewege zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Ost und West. Die Treue zur Mitte der Welt, des Lebens, der Erde ist sein vornehmlicher Gedanke. Der Orient sah und erlebte die Welt in der Stabilität, im ruhenden Sein, das er nun mit Märchen bekränzte und in unheimliche Mystik hüllte, in der Absicht, die Welt auf solche Weise anziehend, wertvoll zu machen. Das Abendland vertraute sich hingegen der Entwickelung, der unausgesetzten Verwandlung, der inneren Ueberwindung und dem Wiedergeburtgedanken an. Der Jude streckte seine Arme nach beiden Richtungen aus. Einmal umfasst sein Gott alle Welten und Dinge, das ganze Sein. Im Innern der Seinstotalität aber geht die Entwickelung in der Richtung der Transformation vor sich: die Teile wechseln ihre Stellen und Stellungen, gehen jedoch nie unter. Allein der Stoss zur Entwickelung, der vom Nichts, vom Jenseits des

umschlossenen Seins herrührt, bleibt dem Judenbewusstsein fremd. Die radikale Weltumwandlung und die Offenbarungen, die ebenso frei aus den Zwischenräumen der Ordnungen und Verfassungen in der Zeit hervorbrechen, wie es bei den bis ins Ende gehenden, das Leben erschütternden Kulturrevolutionen der Fall ist, wollen natürlich nicht in die theokratische Konzeption des Judentumes hineinpassen. Das Abendland ist von dem Glauben durchdrungen, mit jedem Schritt der Entwickelung könne eine neue, höhere Weltordnung hervorgebracht werden. Für den Juden aber stellt der universelle Gemeinschaftswille die Grenze der Entwickelung nach oben wie nach unten dar; und infolge dieser eingewurzelten Anschauung bleibt der Jude im Grunde von prinzipieller Entwickelung ausgeschlossen. Ich sehe jedoch einen Weg, den die Welt noch gehen konnte und dem das Judentum sehr nah ist: die Entwickelung in Gemeinschaft mit Gott, die radikale Erweiterung und Ausspannung des das Ich umschliessenden Universalwillens selbst. Heute vermögen sich die Juden mit einer der beiden entgegengesetzten Entwickelungsrichtungen nicht ganz zu identifizieren, und sie verharren allzu häufig im Stillstand. Verlieren sie sich aber in eine der zwei Richtungen, so verlieren sie sich selbst. Die Juden als Ganzes kennen so kein wirkliches Wachsen; sich ganz zu genügen aber vermöchten sie ja erst am Ende aller Kulturgeschichte, in einer universellen Theokratie. Bis dahin wird aber das Judentum zwischen Ost und West hingeworfen; es steht vor einem ewigen Dilemma und wartet. Hier, in dieser höchsten Gefahr seines Daseins, will sich ihm keine liebende, Hilfe bringende Hand entgegenstrecken. Und wo ist denn die Hand, die es vermöchte! Noch ein tragischer Zug kommt vielmehr in das runzelige Judengesicht und beschattet den Glanz, mit dem es einst Jahwe und die grossen Leiden umleuchtete. Das Judendasein verwandelt sich in ein weltgeschichtliches Problem, das nun nach aussen strebt und sich im Leben sättigen und namentlich auch erkannt und gelöst sein will.

Allein der einzelne Jude kennt sein Wesen nicht; ihm fehlt das Bewusstsein des eigenen Geschickes und der Streitkräfte, die es in sich birgt. Er fährt fort, der göttlichen Seele, die nicht mehr seine individuelle Seele ist, zu dienen. Und wie ihm einst der eigene Gott den Zugang zur Offenbarung, zur grossen Tragödie, die hinter der Welt lauert, versperrt hat, so lässt ihn jetzt seine durch den selben Gott geförderte historische Wirklichkeit die eigene Tragödie nicht erkennen. Und der Gott, der also das Leben seines Volkes gestaltete, wird zu einem unfassbaren Gedanken, wird zu dem herabgesetzt, woraus er ja die Welt zu schaffen vorgibt, und zwar zum Spuk und Schemen. Denn darüber muss man einig sein: Der Judengott hat nur Sinn und Bedeutung, wenn er eine allumfassende, soziale Form annimmt, wenn er zur Kulturwirklichkeit wird. Ohne es sonderlich zu merken, verwandelt sich aber der Jude in einen Anbeter eines unkonkreten, jeder Individuation baren Gottes, er wird zum Meister eines Nichts, das jedoch keine schöpferische Opposition zu einer „verkehrten", schlechten Welt zur Folge hat, das vielmehr der grossen Leere ähnelt, die mechanisiert und nivelliert. In einer solchen Weltverfassung kann natürlich nichts wesentlich Neues geboren werden. Sich aber selbst zu verneinen, wagt der Jude nicht, weil er ja glaubt, die ewige Lebensquelle, Gott selbst, auf Erden zu vertreten. Inzwischen hat sich seine Treue zur Mitte der Welt und des Lebens zu einer Tragödie der Treue zum Mittelpunkte des Daseins, wo vermeintlich alle Fäden des Lebens zusammenlaufen, gewandelt. Und jetzt begegnen wir ihm an diesem Stadium seiner historischen Laufbahn.

13. Mir ist es hier nicht um die Geschichte, sondern um die allgemeine Existenz des Judenorganismus selbst zu tun. Ich frage deshalb weiter: Wie sehen die Mittel aus, die das Judentum zur Behauptung des Einzelnen in der Natur und der Menschenwelt in Vorschlag gebracht hat, und welchen Einfluss auf das Wachsen des inneren Menschen könnte die so angebahnte Kulturbildung haben?

Angesichts der waltenden, verschiedenartigen Spielkräfte und Mächte in Natur und Geschichte kann die Behauptung des Einzelnen nur in der Regelung der Verhaltungsformen der Menschen untereinander und zur Natur bestehen. Wie kam nun das Judentum mit den Naturmächten ins Reine? Ich deutete bereits an, dass sich die Juden auch in diesem Punkt mühten, einen Mittelpunkt zwischen Orient und Okzident zu finden. Sie entkleideten die Natur mit kühner Hand des verschwommenen, mythischen Nebels und beraubten sie zugleich der Tausendundeine-Nacht-Mär. Die Natur verlor ihre Stellung als Subjekt und wurde zu einem Objekt herabgesetzt. Man konnte und durfte jetzt aus ihr Nutzen ziehen, ohne sie dabei zu beschwören und anzubeten. Man durfte jetzt in ein technisch-utilitarisches Verhältnis zu ihr treten. Die Natur verlor durch die Berührung menschlicher Hände in den Augen der Juden nichts von ihrer Glorie und ihrem Zauber. Ist die Natur doch ein Geschöpf des Weltwillens. Es kommt nur auf die Behandlung der Natur an. Dazu hat man eine Gesetzgebung, die Reinheit, Mass und Regelmässigkeit des Verhaltens anordnet. Das Natürliche wird auf solche Weise ethisiert, und der Einzelne wird Natur und Gott zu gleicher Zeit gerecht. Die Grundtendenz des Judentumes, nichts in der sichtbaren Welt zu zerstören oder zu verneinen, sondern jeder Daseinsart ihren Platz in der Weltordnung anzuweisen, kommt auch hier zum Vorschein. Der Okzident und das Christentum dulden die an sich sündhafte, weil ja sterbliche Natur, der Orient fürchtet sich vor ihr und macht sie zu Götzen. Der Jude spricht sie heilig; sie ist ihm aber als „Ebenbild Gottes“ untergeordnet. Dem ethischen Problem des Vegetarismus wird so, meines Wissens, zum ersten Mal ebenso eine ethische Lösung entgegengebracht.

Die christlichen Völker suchten sich aus der heiklen Lage, in die sie geraten waren, durch die plastische und malerische Kunst zu retten. Durch künstlerische Darstellungen, Behandlungsweisen und Erlebnisse gehe man über die Ver-

gänglichkeit und Gebrechlichkeit der Natur hinaus, man trage in die Dinge Religion hinein, indem man diese zu selbständigen, individualisierten Ganzheiten emporhebt. Nur die Kunst, sagt Schopenhauer, vermöge uns zu erlösen. Durch die Kunst entgehe man der allgemeinen Askese, zu der das Menschengeschlecht von der Christenidee verurteilt wurde. Das Judentum dagegen hatte nicht nötig, seine Zuflucht zur Kunst und so auch zur ästhetisierten Natur zu nehmen. Das wurde wieder sein Verhängnis. Allmählich vollzog sich im Judentum eine innere Entfremdung von der Natur. Zwischen den Juden und die Natur schoben sich die moralisch-hygienischen Regeln. Die soziale Geschichte der Juden, die sie des Bodens beraubte, führte diesen Entfremdungsprozess zu Ende. Abermals, und nicht zum letzten Male, rächte sich die Natur an dem Judentum, das sie durch seinen genialen Gedanken zu überflügeln trachtete. Die Juden strebten das Universelle und Volle an und ernteten das Formale, Tote und Leere. Die Tugend gebar eine grosse Not, die gedanklich- kompositorische Ueberlegenheit rief eine grosse Gefahr herbei. Wahrlich: das Problematische geht mit dem Judentum um.

„Es ist ein unbarmherziger Gott,
Der diese Bahnen den Armen wies,
Der auf das Kind des Elends noch
Den Fluch geworfen des Genies."

14. Es bietet besonderen Reiz, dem Verhältnis des Judengottes und der Juden zueinander nachzugehen. Dieses hat etwas von jener grossen Naivität an sich, das vielleicht nur in der Welt Homers anzutreffen ist. Wie der Gott über die Erfüllung seiner Gebote wacht, so trachten auch die Juden nach Vergeltung. Mit unerschrockener Konsequenz und Ausdauer suchen sie ihre Menschenrechte der Natur und Gott gegenüber zu wahren und zu verteidigen. Wie alle Kulturvölker, so denkt sich auch das Judentum den Uebergang zur Arbeit als Revolution. Gott straft nun die Rebellen und verurteilt sie, „im Schweiss ihres Angesichtes ihr

Brot zu essen". Die Rebellen unterwerfen sich der Strafe, aber zugleich erhalten sie die Natur, ein Geschöpf ihres Gottes, zur Nutzniessung als Entgelt. Sie treten in ein Vasallenverhältnis und verlangen wiederum Untertanen. Darin braucht man keinen rein utilitarischen Zug zu sehen. Auf dem Grunde der Sache ruht ein tieferer Gedanke. Die Juden möchten in allen Stücken ihrem Gotte gleichen. Ihr Bewusstsein des Auserwähltseins hängt damit zusammen. Und ihr höchstes Ziel ist, sich als Mitschöpfer und Mitgeniesser Gottes zu wissen. Ganz im Geist solcher Weltgestaltung müsste eigentlich jeder Mensch zum Schöpfer im Kleinen und seine Arbeit zur Schöpfung werden. Die Arbeit müsste vor allem individuell organische und freie Arbeit werden. Doch in diesem Punkt denkt das Judentum wie das gesamte moderne Europa. Beide suchen der Arbeit in jeder Gestalt eine ethische Grundlage zu verleihen. Erst die Arbeit in ihrer Bedeutung als aktives Verhältnis zwischen den Menschen bereitet dem Juden einige unüberwindbare Schwierigkeiten.

Die jüdische Doktrin ist bestrebt, jeden tragischen Hauch aus dem Leben zu vertreiben. Alle Mächte und Beziehungen, die einen ängstigen und beunruhigen, sollen gebunden, und was noch übrig bleibt und im Leben zur Aeusserung gelangt, soll von dem Gesetz in Schranken gehalten werden. Es galt daher, sich mit den grundsätzlichen Verhaltungsformen der Menschen auseinanderzusetzen. Dem herrschaftlichen Verhältnis und der damit verbundenen aristokratischen Position des Einzelnen haben die Bodengesetzgebung und die allgemeine Staatseinrichtung, wie sich diese dem Prinzip nach in der Bibel äussert, die Spitze abzubrechen. Im Rahmen der von dem Gesetz gezogenen Linien aber darf das aristokratische Naturrecht des Einzelnen, einzugreifen, sich fremde Mächte und Kräfte zu assimilieren, das liberale Recht auf den Angriff walten und schalten. Auch die zweite grundsätzliche Position des Menschen, die demokratische, die auf die Wahrung und Geltung der eigenen und der frem-

den Person als solcher hinzielt, wird vom Judentum als Fundament der Kulturordnung anerkannt. Doch auch hier dürfen die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Jeder Mensch beansprucht das demokratische Recht auf Autonomie, auf das eigene Selbst nur neben dem Gemeinschaftswillen und nach ihm. Die soziale Theokratie umkreist die beiden grundsätzlichen Verhaltungsformen und lässt das revolutionäre, atheistische Verhalten, das nach prinzipieller fortwährender Umwandlung, nach Entwickelung und Erhebung trachtet, ein Verhalten, das in dem indogermanischen Bewusstsein wohnt, nicht zu. Das völlige Ausschalten jedoch des Rechtes auf „Atheismus", auf radikal freie Handlung und freien Glauben, das zur Zeit vom Katholizismus in grossem Umfange gepflegt wird, hatte für die Juden verhängnisvolle Folgen. Sie wurden dadurch vom allgemeinen Strom des europäischen Bewusstseins ferngehalten, und als sich dann ihr gesamtes Leben zu einer starren Tragödie verdichtet hat, war keine Möglichkeit geboten, in einer grossen Erhebung und Offenbarung einen Ausweg aus dem unhaltbaren Zustand zu finden. Auch die anderen Völker des Altertums (man denke nur an die Griechen) konnten kein rechtes Vertrauen zur persönlichen Offenbarungskraft fassen. Dafür aber hatten die Griechen oft die Natur zur Seite. Antigone erhebt sich gegen das göttliche Staatsgesetz und stützt sich dabei auf die Macht und Forderung des Blutes. Das Naturgesetz wird hier gegen das soziale Menschengesetz ausgespielt. Bei den Juden konnte es nicht sein: sie selbst legten die Natur in Fesseln.

Auch im Schoss der sozialen Kultureinrichtung hat die jüdische Idee den einzelnen Juden weit überflügelt, und das Völkerleben arbeitete der Judenidee zum Trotz. Alle Kulturvölker, die ihre Geschichte erst vor sich ausgebreitet sahen, schienen den Wink verstanden zu haben: sie machten sich die Teilung auf den Gebieten der Arbeit, der Technik, der sozialen Schichtung und namentlich auch des Geisteslebens nutzbar, und jeder Mensch wurde vornehmlich auf sich

selbst gestellt. Die neuen Kulturvölker überwanden in ihrem Denken und Handeln den „Katholizismus". Die Juden allein halten in ihrem Bewusstsein an der monistischen Theokratie und an der Einheit des Kulturinhaltes fest; nur im Handeln sind sie „Atheisten" und „Christen", sind sie gezwungen, es zu sein. Sie geraten so auch hier in die Arme des widerspruchsvollen Dualismus.

Wenn man das Judenschicksal überdenkt, so scheint es einem unbegreiflich, wenn gerade der mittelalterliche Katholizismus dem Judentum nicht gerade freundlich gesinnt war. Die Juden konnten im „Gottesstaat" der Katholiken nicht ihr Ideal erblicken. Dazwischen stand die Person und Tat des Urhebers des Christentumes. Das Christentum kam immer den Juden als ein Aufstand des Menschengeschlechts gegen Gott vor. Sie erkannten ganz richtig, dass dort der einzelne Mensch als autonomes Wesen über den Gemeinschaftswillen der Welt hinausstrebt. Und dazu gesellte sich noch das Verlangen der Völker nach eigenen Offenbarungen, nach eigenen Geistesgeburten. In rechtspolitischer Beziehung aber standen die Juden immer auf der Höhe. Dieses gab ihnen bereits Jehova mit auf den Weg.

Ich schreibe keine Geschichte und noch weniger liegt es mir ob, über das sozial-wirtschaftliche Leben der Juden Bericht zu erstatten. Ich will nur bemerken, dass auch auf diesem Gebiete die „Seele" des Judentums, der absolute Gemeinschaftswille keinen „Körper" zu finden vermochte. Denn das Wirtschaftsleben der Juden war durchaus antijüdisch. Besonders steht die wirtschaftlich-soziale und namentlich auch psychische Bodenlosigkeit der Juden in schroffem Widerspruch zur Judenidee. Und also mussten sich die Juden gefallen lassen, nach einem Prinzip zu leben, dessen Bekämpfung die Voraussetzung ihres Daseins war: ich meine das Prinzip, „über die Kraft" zu leben, aus der befestigenden und einlullenden Daseinsmitte zu geraten.

Die Judenidee wirkt in ihren Aeusserungen allzu drama-

tisch. Dem Judentum werden Wünsche untergeschoben, gegen die es grade immer ins Feld zu ziehen glaubte. Es ist zur quälenden Chimäre und zum Spuk geworden. Und mehr als die Welt hat es ihm sein gestrenger Gott angetan. Möge der einzelne Jude den Wink, den ihm da seine Tragödie gibt, richtig verstehen! Es ist an der Zeit, dass er von sich denkt, was König Lear von sich sagte: „Ich bin ein Mann, an dem man mehr gesündigt hat, als er selbst sündigte.“ Und dies auch im Verhältnis zu seinem Gotte.

15. Wir kennen jetzt die unheilbringenden widerstreitenden Mächte, die im Schoss des Judentums schlummern. Auch das kulturelle Gefüge, all die Begriffe und Willensrichtungen, die sich zum Fundament und Träger des jüdischen Grundgefühls, wie es am Eingange dieses Entwurfes (§ 7) skizziert worden, vereinen, sind hervorgetreten. Wir wissen, worin die unüberwindliche Stärke des Judentums liegt, wo es seine Zuversicht schöpft, wir wissen nun auch, woher seine Schwäche kommt, dass der Jude von der eigenen Schöpfungsquelle und vom Leben der anderen Völker innerlich abgeschnitten und abgesondert bleibt. Eine grosse Idee, die ihren Träger zu einem kleinen Menschen macht. Wir kennen den Hintergrund seines seelischen Zustandes; und darauf kommt es vornehmlich an. Der Jude liegt zur Zeit im tragischen Kampf mit sich selbst, und ihm fehlt das klare, zündende Bewusstsein dieses immanenten, titanenhaften Kampfes. Ein Gott, der Absolutismus des Gemeinschaftswillens, hat es ihm angetan. Und an der Treue zu diesem Gott, der dem Menschen das Gebot erteilte, sich lediglich mit einem Ausschnitt aus dem Universum zu begnügen, hat er sich verblutet. Seine Seele weiss oft mehr als sein Verstand. Die Motive seiner von der Not erzwungenen Handlungen sind fast immer grösser und erhabener als diese selbst. Sein Glaube an die Macht des sozial-menschlichen, gottähnlichen Willens zeigt sich stärker als deren Aeusserung.

Mit der Weihe und dem Glauben an die Möglichkeit, den

Durst und das Sehnen des menschlichen Willens zum Leben zu stillen (vorausgesetzt natürlich, dass der Menschenwille sich den Forderungen des Weltwillens unterordnet), ist das Judentum ins Dasein getreten. Die Sache des Judentumes, als Idee genommen, ist die Sache des Humanismus, der Menschheit. Sobald nun die Menschheit sich nicht mit dem Los begnügen kann oder will, nur Menschheit zu bleiben, oder sobald sie die Neigung zeigt, zur Tierheit herabzusinken, müssen die Gegner des Judentums sich vermehren. Das Judentum und der einzelne Jude wandeln in der Mitte der menschlichen Leidenschaften und Richtungszwecke: kein Wunder, wenn sie überall auf Feindschaft und Missverständnisse stossen. Das Judentum ist und bleibt die Brücke, die ein unbarmherziges Fatum zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Sein und Entwickelung, Natur und Gott, dem Einzelwillen und dem Gemeinschaftswillen, zwischen Volk und Volk geschlagen hat. Und über die Brücke muss Jeder.

Das Judentum hat also im Völkerleben eine schwere Mission, die übermenschliche Opfer fordert. Und vielleicht dämmert es schon in mancher Seele, dass das grösste Opfer des Judentumes in der Zukunft liegt, in der nahenden Zukunft, wo Jude und Christ ihre Waffen niederlegen werden. Dann wird auch der Spannungsbogen, der zwischen beiden gezogen wurde, nachlassen und ein neues weltgeschichtliches Ereignis eintreten. Die jüdische und die christliche Idee werden über eine bestimmte Erscheinung ihres Selbst hinausmüssen und werden sich opfern. Aus den Teilen wird eine Ganzheit und aus den im Kampf liegenden Daseinsrichtungen eine neue Offenbarung. Bis dahin aber höre jeder unerschrocken auf die Stimme seiner Tragödie und opfere der Tat, die imstande wäre, jene Zukunft zu erzeugen. Diese würde eine weitere Etappe des Weltlebens bedeuten.

Das Judentum stellt den Bogen und die Brücke dar, verkörpert die „Mitte“ des Daseins in sich und ist ein Uebergang. Noch mehr aber und in doppeltem Sinn ist es der einzelne, leibhaftige Jude mit seinem Dramatismus, dem die

grosse Kraft abgeht, sich und die Welt von innen heraus zu erschüttern und sich also in Schöpfung und Wachstum zu erlösen. Die Treue, die hartnäckige Treue zur Lebensmitte ist schuld daran. —

16. Die Hegemonie des Gemeinschaftsprinzips in der Kulturbildung hat Sinn, wenn dadurch jeder auf seine Art den Forderungen des Kulturaktes gerecht zu werden vermochte. Weder die Gemeinschaft aber, die ihre Existenz der Bluts- und Ortsverwandtschaft verdankt, noch die Gemeinschaft, welche von der oberen Staatseinheit oder der göttlichen Gesetzesordnung (Theokratie) gebunden und absorbiert wird, kann das Problem lösen. In beiden Fällen wird die Initiative zur Kulturtat den Händen des Einzelnen entrissen. Der Einzelne erlangt die Gewissheit, dass sein Tun vornehmlich in der Bildung fremden Lebens aufgeht. Das gezeugte, fremde Leben aber löst sich allmählich vom Menschen ab und verwandelt ihn in ein Anhängsel des eigenen Selbst. Der Einzelne wird aus der aktiven Weltgemeinschaft, deren Glied er ist, ausgestossen. Er wähnte Meister zu sein und ist im Grunde untertäniger Diener.

Indes hat die Kulturentwicklung selbst Formen gezeugt, die den natürlichen, wie den künstlichen, politischen und göttlichen Gemeinschaftsabsolutismus überwinden. Vor allem geschieht es im Arbeitsakt, in seiner sozialen Form, der die erste reine Gestalt des Kulturaktes darstellt. Schon „der Arbeitsprozess in seinem einfachen und abstrakten Moment ist zweckmässige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam (K. Marx, Kapital). Im primitiven Arbeitsprozess, der so eine Gemeinschaft zwischen Mensch und Natur, Mensch und Ding und zwischen dem Ding und der Vernunft des Menschen herstellt, kommen die konstitutiven Prinzipien

aller Kulturgebilde zum Vorschein. Der arbeitende Mensch macht ein soziales Gebilde für sich aus. Hier werden Gegenstände und überhaupt Gegebenes assimiliert und umgeschafft, das resultierende transformierte Sein tritt in ein verwandtes, kontinuierliches Verhältnis zum Ziele des Menschen, das den gesamten Arbeitsprozess in Bewegung setzte. Das Ziel und der Gegenstand standen sich gegenüber. Durch eine lange systematische Tätigkeitsreihe, die Ueberwindung kostete, Opfer an Ruhe und Stabilitätszustände mit sich brachte, wurde aus dem usurpierten natürlichen Gegenstand oder geistigen Erlebnissen und Daten ein Gebilde geschaffen, das dem Menschen wiederum zur Behauptung hilft; seine autonome Existenz, sein Besitz und Eigentum und endlich sein auf das Anders-werden hinzielender Wille haben sich erneuert. Das Ziel, das zur Arbeit führte, war aber nur als Funktion der gesamten Menschenperson, ihres Gemeinschaftswillens möglich. Und der unter der Hegemonie des Gemeinschaftswillens stehende Arbeitsakt hat nun eine dem Menschen verwandte und ihn über das Leben der Natur erhebende Wirklichkeit geschaffen. Die Arbeit ist insofern menschlich, insofern sie sozial, um ein Wort Spencers zu gebrauchen, superorganisch ist. Die menschliche Arbeit ist daher von den Aktivitätsäusserungen der Tiere grundsätzlich verschieden. „Wir unterstellen," schreibt Marx, „die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschliesslich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vorneherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopfe gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideal vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, verwirklicht er im Natürlichen zugleich seinen

Zweck, denn er weiss, dass die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterwerfen muss . . . Ausser der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmässige Wille . . . für die ganze Dauer der Arbeit erheischt.“ Der zweckmässige Wille aber, der den Arbeitsprozess inspiriert und bewältigt, entlehnt seine Lebenskraft dem Gemeinschaftswillen. Der Gemeinschaftswille der Person ist und bleibt Voraussetzung und Grundlage menschlicher Arbeit. Auch nach aussen wirkt die Arbeit sozialisierend; die Arbeit verdoppelt und vermehrt, sei es innerhalb des Menschen oder ausserhalb seiner, die ihm verwandte Umwelt.

17. Im Laufe der Geschichte wurde der Arbeitsakt beträchtlich erweitert, und jedes der ihn konstituierenden Prinzipien begann ein selbständiges Leben zu führen, was man gemeinhin als technische und gesellschaftliche Arbeitsteilung bezeichnete. Hand in Hand damit vollzog sich die Stände-, Klassen- und Gruppenbildung, und das Sein, Haben und Werden und namentlich auch der Gemeinschaftswille wurden einander entfremdet. Abwechselnd treten im Leben der Kultur die einzelnen Bestandteile und Bildungsrichtungen mit dem Anspruch auf, sie allein machen das Wesen und den Inhalt der Lebensordnung, der Kulturaktivität aus. Wer ist der Schöpfer unserer Kultur, was bedeutet an sich die Kulturschöpfung und wie ist endlich der Kulturakt zu bewerkstelligen, — macht daher das tiefste, praktische Problem der Zeit aus. Der Schwerpunkt des kultur-kritischen Gedankens wird so in das Gebiet der Oekonomik, des Rechts, der Ethik und dann der Psychologie und Metaphysik verlegt; in allerjüngster Zeit sucht die Soziologie, die auf ihre Art zur Totalwissenschaft vom Menschen werden will, mit dem Problem ins reine zu kommen. Es begann der ins Unendliche sich verlierende Streit und Kampf über das Wesen der produzierenden Arbeit, über die Lebensschöpfung überhaupt, und man forschte nach den Kräften, die den Dingen und Leistungen Wert verleihen, und endlich warf man

die Frage auf, welchen Kulturmächten komme denn das Recht auf die Gesetzgebung und Leitung des Kulturaktes zu, — alles Fragen, die tief in das Leben des modernen Menschen eingreifen.

Wir sind mitten in den sozial-politischen und religiös-ethischen Kämpfen unserer Tage drin, wo der Kampf zwischen dem Freiheits- und Schöpfungsgedanken ausgefochten wird, wo die einzelnen Vertreter und Wortführer der grundsätzlichen Kulturrichtungen einander befehden, und wo sich der Gedanke der auf der Grundlage der Gemeinschaft wiederherzustellenden Einheit des Kulturaktes durchzuringen sucht. In den verschiedenen Lagen des sozialen Kosmos kämpfen Aristokratie aller Art, Demokratie und Revolution um die Hegemonie im Arbeits- und Kulturakt, sie kämpfen um das Recht, den Gemeinschaftswillen des Einzelnen den Ansprüchen ihrer Daseinsarten unterordnen zu dürfen; auf den Höhen des Kulturgeistes aber trachtet der Gemeinschaftswille die kämpfenden Parteien seinen Forderungen dienstbar zu machen. Unter den Parteien dieses weltgeschichtlichen Rechtsstreites selbst sind es die Verfechter der sozialen und der schlichten, güterproduzierenden Arbeit, die ihre Hoffnung auf die wiederhergestellte Einheit des Kulturaktes, auf den Gemeinschaftswillen setzen. Die schlichte Arbeit von heute, die weder den Produktionsprozess einleitet, noch die hervorgebrachten Güter verteilt, sondern unmittelbar das Gegebene umschafft und den menschlichen Zwecken brauchbar macht, die proletarische Arbeit, weiss sich sonderbarerweise als der Kulturakt im kleinen und beginnt sich hie und da als Erbe der geschichtlichen Wirklichkeit zu fühlen. In ihrem Entfaltungsprozess bringt die Arbeit selbst Werte hervor, ja der Arbeitsprozess an sich ist werttragend, und dies nicht bloss deshalb, weil er Hindernisse überwindet und Gegenstände und Zustandsmomente einander gegenüberstellt, sondern vor allem kraft der organisch-lebendigen Wirklichkeit, die er erzeugt. Die tote Natur und die losen Gedanken werden in antropomorphe, dem Menschen nützliche Seins-

arten umgeschafft. Alles aber, was sich als Person abhebt, besitzt irgendwelchen Wert oder weiss sich notwendigerweise als solcher. Und so auch besitzen die Produkte der Arbeit als Ebenbilder personaler Mächte Wert und Bedeutung. Das Opfer an Ruhe, Lust und Anstrengung, das dem Arbeitsprozesse dargebracht wird, vermag höchstens die Produkte gegeneinander quantitativ abzuschätzen, keineswegs aber den Wert als solchen zu bestimmen. Sonst hätten wir übrigens die Konfusion erleben müssen, dass nur ein Teil des Arbeitsprozesses vergeltet zu werden verdiene: sind doch viele Kräfte, die der arbeitende Mensch in Bewegung setzt, ohne weiteres aufs Konto seiner spielenden, keine Mühe kostenden Energie zu setzen; und auch die schöpferisch-geistige Tätigkeit bringt vielfach mehr Lust und Freude, als sie an Opfern verlangt. Wir müssen, behaupte ich, in diesem Falle die Konfusion erleben, dass der moderne Lohnarbeiter oder der Künstler und Wissenschaftler von Rechts wegen gar nicht entlohnt zu werden brauchte. Dem ist nun aber nicht so, und der Grund des Wertes eines materiellen oder geistigen Produkts liegt nicht in den Bemühungen der Arbeitenden und Schaffenden, sondern in ihrer Person und in den antropomorphen, vermenschlichten und personifizierten Gegenständen ihrer Leistungen, darin, dass die Arbeit von verschiedenen Kulturpersonen und Kulturklassen herrührt.

18. Die Arbeitsidee hat eine grosse Geschichte hinter sich, und noch immer harrt sie sehnsüchtig ihrer Verwirklichung. Dem Wesen nach ist sie Schöpfung von Realitäten, die des Menschen Ebenbild an sich tragen. Die Leiden und Opfer, die ihre Aeusserung mit sich bringen, gehören nicht mit zu ihrem Dasein. Andererseits besteht auch nicht das immanente Ideal der Arbeitsleistung in dem Zurückführen des Arbeitsprozesses auf das Niveau des ästhetischen Spiels der Muskeln und seelischen Kräfte, und sie ist auch letzten Endes nicht nur dazu da, um den Kampf mit den Lebensgefahren aufzunehmen oder gar den Menschen angesichts der Da-

seinslast und Leere zu berauschen und zu beschwindeln. Das geheime Ziel des arbeitenden Menschen richtet sich vielmehr darauf, die biologischen, historisch-sozialen und ethischen Motive der Arbeit in ein der Arbeitsidee adäquates Motiv zu umwandeln, um so den Arbeitsakt auf die Höhe eines sich genügenden Kulturaktes zu erheben. — Es versteht sich von selbst, dass keine der modernen Gesellschaftsschichten die Arbeit in ihrer Idee und Fülle zu bewerkstelligen vermag. Dem einen bedeutet heutzutage die Arbeit Bewältigen, ein anderer sieht in ihr ein Mittel des Bewältigtwerdens; der eine sieht in ihr Qual, Leiden und Raub an Freiheit, der andere wiederum weiss sie ob ihrer Wirkung auf den inneren Menschen und die Leidenschaften zu schätzen. Diese Widersprüche in der Feststellung der Arbeitsbestimmung haben ihren Grund in der Verwechslung der individuellen und sozial-geschichtlichen Begleiterscheinungen und Nebenwirkungen der Arbeit mit ihrer Idee.

Bei den Kommunisten und Kollektivisten des XIX. Jahrhunderts nahm die Arbeit eine zentrale Stelle ein. Es galt, den Arbeitsakt derartig zu reorganisieren, dass dabei die Arbeit selbst zum Faktor des Innenlebens werden müsste. So sucht Fourier die Arbeit in das allgemeine System der Triebe einzureihen. Die Arbeit müsse Arbeitstrieb werden. Und Karl Marx erhofft die Verwirklichung seines Ideals „in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist, nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden" (g. v. m. Marx, zur Kritik des sozialdemokr. Parteiprogrammes „N. Z." IX. I. p. 561 f.). Was jedoch Fourier und Marx als Ziel vorschwebte, das sucht die moderne biologische Wissenschaft im Leben des Menschen als solchen zu entdecken. Die Biologie betrachtet die Arbeit als einen natürlichen ursprünglichen Trieb, als einen Selbstbetätigungstrieb.

Das Problem der Arbeitsbefreiung zielt also auf die Unterordnung der Arbeitstätigkeit dem allgemeinen Lebensvermögen des Menschen, seinem Gemeinschaftswillen, und keineswegs liegt seine Lösung in der gänzlichen Befreiung des Menschen *von* der Arbeit. Kann aber Arbeit zum Trieb werden? Diese Frage bejahen, hiesse sich dem Wahne hingeben, die Kulturtätigkeit könne und müsse Naturtrieb werden, was nie der Fall sein kann. Die Arbeit ist an sich ein Kulturakt im kleinen; sie setzt sich aus willentlichen Bewegungen zusammen, die, ihrer Beschaffenheit nach, den Trieb, den Instinkt weit hinter sich zurückgelassen haben. Der Trieb ist an sich blind und tritt chaotisch hervor. Während der Dauer seiner Existenz lässt er sich von der Gattung, der er angehört, im Grunde von einer aussenstehenden Macht leiten. Die Natur übernimmt hier sozusagen die Verantwortung für das triebartige Geschehen. Die „Arbeit" als Trieb bedeutet demnach nichts anderes als blindes Spiel der Kräfte. Doch die Arbeit in ihrer Gestalt als Kulturtätigkeit stellt sich dem Triebe schroff entgegen, und indem sie von seiner Lebhaftigkeit und seinen Spannungen Gebrauch macht, macht sie ihn zunichte. Wie soll nun die Arbeit als erstes Lebensbedürfnis gelten? Offenbar dadurch, dass der Mensch *die Vorstellung vom totalen Arbeitsakt zum Motiv seiner Lebensäusserung erhebt*, wird die Arbeit erstes Lebens- oder Kulturbedürfnis. Es bildet sich im Leben des Kulturmenschen eine Reihe von Tätigkeitsmotiven heraus, denen die Instinkte und Triebe des Naturmenschen als Analogon zur Seite gestellt werden können. Und wie dort die Naturordnung, übernimmt hier die Kulturordnung die Verantwortung für die spontan auftretenden Kulturmotive.

Die Befreiung der Arbeit bedeutet so die Erhebung derselben zum ersten Lebensmotiv, zu einem besondern, *individuellen* Bedürfnis. Das will sagen: der Mensch verrichtet seine Arbeit nicht lediglich zum utilitarischen Zwecke, um sich physisch und geistig er-

halten zu können, sondern zugleich um den Kulturakt als Ganzes, die menschliche Schöpfung schlechthin auf eigene Art zu erzeugen. Das Ziel, das über die Tierheit erhebt, habe ihn als Motiv in seinen Bewegungen und Verhältnissen zu leiten. Der Amor culturae intellectualis wandelt sich in eine Kulturtat um.

Der Einzelne als Inkarnation des Kulturaktes kann ganz und aufrichtig nur eine dem einheitlichen, personenartigen Kulturakt adäquate Weltordnung wollen. Das Postulat des Kulturlebens fordert daher, den Kultur- und Arbeitsakt in Einheit herzustellen, was nur auf der Grundlage einer Gemeinschaftsverfassung geschehen kann. Selbst wenn die soziale Differenzierung und Arbeitsteilung wegfallen, — man denke sich einen solchen unschuldigen Zustand, — so wird der Einzelne ohne Hilfe einer Gemeinschaft nicht imstande sein, den gesamten Kulturakt zu bewerkstelligen, auch nicht in dem Grade und Masse, wie es auf interindividueller und gemeinschaftlicher Basis möglich ist. Nicht nur in quantitativer Beziehung würde ein Robinson im Nachteil bleiben, sondern auch qualitativ, indem der Spielraum des Gemeinschaftswillens allzu begrenzt und beschränkt ausfallen müsste. Und gerade der Gemeinschaftswille ist es, der ein Stück der Mannigfaltigkeit der Welt zu einem grossen eigenartigen und an Schöpfungsmöglichkeiten reichen Lebensgebilde zusammenschmiedet. Die an sich kurzlebigen aristokratischen, demokratischen und revolutionären Tätigkeitsrichtungen des Einzelnen erhalten erst im Schosse des Gemeinschaftsganzen Dauerhaftigkeit, Wahrheit und Sinn.

Das Emanzipationsproblem der Arbeit ist so ein Fleisch gewordenes Problem der Soziokratie. Nur auf der Grundlage der soziokratischen Kulturgestaltung vermag der Kulturakt selbst zum Zentralmotiv der Arbeitsäusserung zu werden, lediglich die Soziokratie kann den Einzelnen in den Besitz des vollen Arbeitsaktes versetzen, indem sie die aristokratische, demokratische und revolutionäre Zielstrebigkeit der Einzelnen zu Funktionen ihres Selbst, zu ausführenden

Organen und Adjektiva der Gemeinschaftspersonen verwandelt. Die Arbeit würde dann sowohl vom Druck der Not, wie von der Last des innerlich auseinandergehenden, zerrissen daliegenden Kulturaktes befreit und sich ihrer Idee gemäss vollziehen. Die vollständige Befreiung der Arbeit, die Sozialisierung und Vereinheitlichung des Kulturaktes, die Herstellung der soziokratischen Kulturordnung fallen in eins zusammen.

19. Die Soziokratie verlangt nach der Verwirklichung der Arbeitsidee. Die letztere nimmt eine neugeartete gesellschaftliche Einreihung vor. Die herkömmliche Klassifikation nach den juridischen Merkmalen des Eigentums greift nicht so tief in das Leben des Kulturaktes ein. Drückt doch das Eigentum eines Menschen nur eine Art seiner Beziehungen zur Umwelt, die erworbene und ererbte aristokratische Bildungsrichtung aus. Die Sozialisten der Restaurationszeit im vorigen Jahrhundert, die auf der Suche nach neuen wissenschaftlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens und der Politik waren, unternahmen es, mittelst eines Begriffs der „produktiven Arbeit“ die Zugehörigkeit der Menschen zu dieser oder jener sozialen Gruppe festzustellen, um zugleich ihre Lebensaufgaben zu gewinnen. „Produktive Arbeit“ war ihnen noch lange nicht durch die gesellschaftliche „kritisch-sinnliche Tätigkeit“, wie es später im revolutionär-proletarischen Sozialismus der Fall wurde, erschöpft. Die auftauchende nationale Wirtschaft, die vertiefte sozial-technische Arbeitsteilung, das durch die grosse französische Revolution vermittelte politische Volksbewusstsein und endlich der Umstand, dass noch in grossem Masse der Leiter der Produktion eng mit der Produktion selbst verwachsen war, gab den Sozialisten der Restauration die Möglichkeit, die Gesellschaftsglieder nach Gemeinschaftsrücksichten einzuteilen. Die Produktivität und Fruchtbarkeit der Arbeit eines jeden pflegte man nach dem Anteil zu prüfen, den der Einzelne an dem als Ganzes gedachten gesellschaftlichen Arbeitsakt nahm. An Stelle des

liberal-atomistischen Denkens trat die neue soziologische Betrachtungsweise auf, der später Hegel eine realistische Biegung im scholastischen Sinne gab. Der Sozialismus mit dem Grafen St. Simon an der Spitze frug nicht nach dem Opfer an Mühe und Leiden, die ein jeder dem Arbeitsprozesse dargebracht hat, sondern forschte vor allem nach dem Nutzen, der aus der Arbeit des Betreffenden dem gesellschaftlichen Produktionsprozess erwuchs. Die Arbeit, die zum Bestand und Weiterentwicklung des allgemeinen Kulturprozesses notwendig erschien, die sog. „gesellschaftlich-notwendige Arbeit“ wurde mit dem Adjektiv produktiv gekrönt. Und so näherte sich in ihrem Bewusstsein der Begriff der Arbeit dem Begriffe des gesellschaftlichen Kulturaktes, der „Industrielle“ und der Lohnarbeiter wurden in den Rang der „Produkteure“, der einzig für die Gesellschaft notwendigen Produzenten erhoben. Der Begriff des „gesellschaftlichen Wohles“ wurde seines phantastischen Charakters entkleidet, und er drückte von nun an auch mehr und etwas anderes aus, als die blosse Summe der Interessen der einzelnen Gesellschaftsglieder. Man war beinahe im Begriff, die selbständige Existenz sozialer Realitäten der Gesellschaft und soziologischer Ideen überhaupt zu proklamieren. In der Folge begann man die Existenz von Ideen in dem sturmbewegten Leben zu entdecken; in den Köpfen der einsamen Denker wurden sie nicht mehr gesucht. Der Produzent als potentieller Träger der Arbeitsidee fühlte sich als Erbe des kulturellen Fortschrittes. Die Differenzierung schlägt jedoch innerhalb des Kultur- und Arbeitsaktes tiefer Wurzel, und zurzeit ist jede der Gesellschaftsklassen, die bloss eine der Bildungsprinzipien des gesellschaftlichen Kulturaktes handhabt, geneigt, sich als einzigen Förderer des gesamten Kulturaktes zu betrachten. Die Illusion straft das Leben Lüge. Und heutzutage hat sich der Gedanke eines einheitlichen Kultur- und Arbeitsaktes, der auf gemeinschaftlicher Grundlage alle Willensrichtungen grosszuziehen vermochte, in einen Traum aufgelöst.

Vor allem stehen die berufenen Kritiker der geltenden Arbeitsgesellschaft, diese Ideologen der Arbeitsemanzipation, vollständig unter dem Bann des absolutistischen Gemeinschaftsprinzips. Ihre Kritik leidet unter der Wahnvorstellung einer Hypertrophie des Gemeinschaftsprinzips. Man denke an ihre oberflächliche, falsche Art, den kapitalistischen Absolutismus von heute zu bekämpfen. Alle sind sie in dem Ziele einig: es gilt das kapitalistische, monopolisierte Eigentum von Grund aus zu reformieren. Zu einer Auseinandersetzung aber mit der mechanisierenden und durchweg rationalisierenden kapitalistischen Arbeitsweise, Produktionstechnik, zur radikalen Bekämpfung des Zustandes, der keine Vereinheitlichung des Arbeits- und Kulturaktes in den Händen eines jeden Einzelnen zulässt, sind sie nicht gedrungen. Allen schwebt als Ideal ein kollektivistischer oder gesellschaftlicher Kapitalismus an Stelle des gegenwärtigen, feudal-individualistischen vor. Ihre antikapitalistische Gegnerschaft ist so im Grunde rein staatsrechtlicher Natur, und keineswegs reicht sie zur Neugestaltung des Kulturaktes des Einzelnen. Der Mangel an tieferer Einsicht in das Leben des Kulturaktes und der Hang zur Absolutisierung des Gemeinschaftswillens ist schuld daran. Dadurch wird aber der Kulturakt und mithin der Gemeinschaftswille entindividualisiert und so der schöpferischen Genialität beraubt.

20. Der Absolutismus des Gemeinschaftsprinzips, sei es in natürlicher, sei es in idealer Staats-, Rechts- und theokratischer Form, bedroht von Grund aus das Leben des Kulturaktes nicht weniger, wie die innere Absonderung, Monopolisierung, Atomisierung und Autonomisierung der Kultur unter dem Einfluss der partikularistischen Kulturprinzipien es tun.

Allein die Diffusion des kulturellen Gemeinschaftsvermögens, die Parteiung, die Teilung des sozialen Kosmos in unzählige gemeinschaftliche Einheiten und Ganzheiten, die auf verschiedene Art von den Einzelnen unmittelbar gehandhabt werden, vermag der Gefahr aus dem Wege zu

gehen. Weder der gemeinschaftliche absolutistische Monismus, noch der autonome und atomistische Partikularismus und Monopolismus, geschweige denn die Revolution, vermögen sich als Ideale der sozialen Kulturbildung auszuweisen. In der Mitte, in einem Dritten, in einem konstitutionellen System von Gemeinschaften, von Lebensparteien, die von der grossen Gemeinschaft, Staat, Kulturstaat genannt, materiell oder ideell zusammengehalten werden, ist der Ausweg zu finden. Auf diesem Wege gibt die Bewältigung des vollen Arbeitsaktes durch den Einzelnen die erste, konkrete Grundlage zur Verwirklichung des kulturellen Gemeinschaftsbundes ab, und die Teilnahme eines jeden an den vielfältigen, parteiartigen und also das Ganze in sich widerspiegelnden Kulturgemeinschaften, die Handhabung aller Willensrichtungen unter der Vorherrschaft des parteiartigen Gemeinschaftswillens stellt die zweite und letzte Etappe der sozialen Kulturbetätigung dar. Auf den Willen zur Parteiung, zur Partei kommt es also letzten Endes an. Und vom Menschen wird verlangt, dass er, sowohl die subjektiven, launischen, vorübergehenden Bedürfnisse, wie die absolutistischen und monistischen Gesellschaftsansprüche gleich verschmähend, sich immer und überall in allen seinen Aktivitätsäusserungen als gemeinschaftlicher Teil aus dem Ganzen der Kultur, als Eigner einer Partei, einer Lebenspartei wissen und betätigen soll. Ein Jeglicher und jede grundsätzliche Tätigkeitsart als Glied einer *Parteigemeinschaft* und *der Mensch selbst als Träger einer eigenen Kultur- und Lebenspartei*. Welch soziales Kulturideal war höher gedacht! Die von der kollektiven Tat getragene Genialität und das vom Einzelnen erzeugte Freiheitsvermögen, beide Daseinsäusserungen, umgeben von den Gemeinschaftshorizonten, bewahren die schöpferische Spontanietät auf und rufen das starke, treue Gefühl der Kultur- und Weltheimat wach. Auf die Bildung des Willens zur Parteiung, zur Kulturparteiung kommt es vornehmlich an.

Vom Willen zur Parteiung

1. Um das Wesen der Parteiung zu gewinnen, denke man vor allem an ihre bekannte Form, an die politische Vereinigungsart. Die politische Partei zählt zu den grossen Ereignissen der geltenden Vertrags- und Arbeitsgesellschaft. Deutet der Vertrag, dieses Herz der neuzeitlichen Gesittung, auf die Einordnung der aufeinander bezogenen Glieder in das Ganze der vorhandenen und möglichen Beziehungen einer gegebenen Menschenordnung hin, — denn der Vertrag bedeutet nicht einen isolierten, rein assoziativen Zusammenhang von variierenden Menschenwillen, — so stellt die Partei ein eigenartiges Vertragsverhältnis, einen gesellschaftlichen Kulturvertrag sui generis dar. Erst der Ort aber, den die Partei innerhalb des gesamten sozialen Kosmos inne hat, ihre Soziographie vermag Aufschluss über die eigentümliche Funktion des Parteivertrags zu erteilen. Indem wir uns der Wesenheit des Parteikörpers in seinem lebendigen Zustande, dann im Zusammenhange mit den übrigen gesellschaftlichen Verbindungen zu bemächtigen gedenken, ist die Hoffnung vorhanden, auch seiner noch nicht zur Genüge hervorgetretenen Entwicklungstendenzen, das heisst seiner Zukunft habhaft zu werden.

Im Leben der Menschen untereinander machen sich zwei Pole bemerkbar. An einem Ende häuft sich die Mannigfaltigkeit von menschlichen Verbindungen, deren Hauptziel es ist, die Natur und das „Natürliche“ im Mitmenschen sich nutzbar zu machen, an, auf dem entgegengesetzten Pole aber sammelt sich der Staat, der auf den rationellen Ausgleich der kämpfenden Interessen und Gruppen und auf die Erhaltung des gesamten sozialen Kosmos als Ganzheit bedacht ist oder es sein soll. In der Mitte zwischen beiden Gesellschaftspolen dehnt und bildet sich der Parteiverband.

Wie die Dinge im Raume, so können Parteien nur innerhalb eines Staates existieren. Der Staat ist das sichtbare Ganze oder wenigstens seine regulative Idee, dessen Teil (Pars) die Partei darstellt. Dies haben mit voller Klarheit die meisten Theoretiker der Politik ausgesprochen, nur ist das Verhältnis, das zwischen beiden obwaltet, noch immer im Schatten. Die Geschichte kennt keinen unbedingt objektiven, über die Einzelströmungen in der Gesellschaft hinwegsehenden Staat, und auch ist ihr die absolut subjektive Partei, die sich ausschliesslich die Wahrung von partikularistischen Gruppeninteressen zur Aufgabe gestellt hätte, unbekannt. Und dieser Tatbestand ist im notwendigen Verhältnis des Staates und der Partei begründet. Die Partei, ihrer Tendenz nach wenigstens, spiegelt den Staat in sich ab; der Staat aber enthält in sich die Partei, wie jeder Teil des Raumes die Idee des Raumes überhaupt in sich einschliesst, und umgekehrt ist die Idee des Raumes jedem seiner Teile adäquat. Nicht die Summe der Parteien machen das Staatsganze aus, und auch lässt sich der Staat nicht in die Parteien als in seine Komponenten zerlegen. Nach solcher arithmetischer Art will mein Gedanke nicht verstanden werden. Ich weiss nicht, ob jemals der Vergleich zwischen der Monadenlehre Leibnizens und dem Staatswesen gezogen worden ist. Wie die höher stehende Monade die niedrig stehende in sich widerspiegelt, so der Staat (dem Umfang und der Idee nach) die Partei. Die Partei aber strebt immanenterweise Staat zu werden.

Die Lage und namentlich die Wesenheit der Partei gebietet ihr, vor der Gleichsetzung mit dem Staate Halt zu machen. Zwischen den einzelnen Gesellschaftsverbindungen und dem Staatsverband sich bewegend, müht sie sich, beide Pole miteinander in Berührung zu bringen, sie erscheint als ihr Vermittler, und nicht selten entzündet sie auch den Kampf zwischen diesen. Schon aus dieser Stellung ergibt sich der soziale Doppelcharakter des Parteiwesens. In der Richtung nach unten ist sie von den Wünschen und Zielen

des Lebens, das im tätigen Verkehr der Menschen miteinander gebildet wird, vollauf erfüllt, sie ist so trotzendes und bewältigendes Leben selbst, und in ihrem Streben, die Einzelnen zu einem Parteikörper zusammenzuschmieden und sich Geltung innerhalb des Staates zu verschaffen, stellt sie einen Staat für sich dar, lebt sie nach Staatesart. Der Staat ist nicht lediglich als Grenze der Partei zu denken, er macht vielmehr ihre regulative Vernunft aus und durchdringt ihr Leben. Eine Partei, die sich ausserhalb der Staatsidee dünkt, hört im Grunde auf, Partei zu sein. Sie wird dann zu einer Sekte oder gar zu einer mythologischen Gestalt herabgesetzt. Der Anarchismus zum Beispiel ist von einem solchen Schicksal ereilt worden. Die rein formellen Verhältnisse zwischen der Partei und dem Staate lassen sich daher in den Sätzen, wie folgt, zum Ausdruck bringen: 1. Die Partei und der Staat sind ihrer ideellen Tendenz nach identisch. 2. Je staatsfeindlicher eine Partei ist, das heisst, je mehr sie des Staatsinhaltes entbehrt, in desto höherem Grade unterliegt sie der Macht des Partikularismus und fällt den zerstörerischen Tendenzen zum Opfer anheim. 3. Je tiefer dem Wesen nach die Verwandtschaft der Partei mit dem Staate ist, desto schärfer und in grösserem Umfange gestaltet sich der Staatsinhalt der Partei.

2. Im aufgestellten Verhältnis ist die Erkenntnis von der Partei selbst enthalten. Neben dem Wirtschafts-, Rechts- und Bildungsverband, den wir Staat nennen, leben noch unzählige staatsähnliche und staatsförmige „Wesen“, und die sichtbaren unter diesen staatsartigen Gebilden machen die Parteien aus. Denn jeder soziale Kreis, von der Familiengemeinschaft bis hinauf zu den Wirtschafts- und Bildungsverbänden und Korporationen enthalten einen Ansatz zur Staatsbildung. Wo Menschen aufeinander angewiesen werden und notwendigerweise in Beziehungen der Ueber- und Unterordnung, der Zu- und Nebenordnung treten und gegenseitige Spannungen hervorrufen, dort wächst unumwunden aus dem Zusammenleben das Mit- und Füreinandersein her-

aus, ein Gemeinschaftswille gibt sich da kund, der mit dem Anspruch einer zwingenden Macht hervortritt. Welche Richtung der Gemeinschaftswille nimmt, wie er das gesetzmässig und rhythmisch ablaufende Geschehen gestaltet, welcher Art die so entstehende Kulturordnung ist, kann hier dahingestellt bleiben. Allein intuitiv, durch die Macht der kollektiven Genialität, wird in alle tätigen Verbindungen der Menschen der eiserne Faden der Staatsratio hineingesponnen, die Verbindung erhält Charakter und Einheitlichkeit und gewinnt an Ausdruck und Zähigkeit. Diese unzähligen, kaum sichtbaren Staatsringe machen erst recht die Existenz des grossen Staates, des „Leviathan" möglich. Der gegenwärtige Staat aber, der mit äusserst geteilten und differenzierten Tätigkeitsarten zu tun hat, ist direkt auf die staatsartigen Gebilde, und zwar auf die Parteien angewiesen. Von den Parteien kommt direkt oder indirekt seine Entwickelung. Durch die von jenen geschaffenen konventionellen Verfassungen werden seine eigenen Verfassungen und Aeusserungen gebildet und der Umwandlung unterworfen. Wie das Parteiwesen das gesamte Staatsleben in den Vereinigten Staaten, in England und Frankreich beherrscht, ist bereits von den offiziellen Staatslehrern zugegeben worden. Die „Ministerien" der Parteien bedeuten dort oft mehr als die Minister der regierenden Gewalten, und dieser Einfluss erstreckt sich bisweilen bis hinunter auf die ausübende Justiz aus. Ueber die Köpfe der berufenen Gesetzgeber und Gewalthaber bildet sich ein neues Staatsrecht heraus, und man tut gut, dieses als Parteirecht zu bezeichnen.

Meine Ausführungen verlieren keineswegs an Geltung, wenn man diese auch auf die sogenannten nichtherrschenden und verfolgten Parteien anwendet. Gesetzt, eine im Prinzip staatsfreundliche Partei wird vom geltenden Staate als nicht ebenbürtig behandelt. Ein gefahrbringender und verhängnisvoller Partikularismus ergibt sich als Folge. Innerhalb der Partei nimmt die Staatskonzentration an Macht zu, und der abgeschlossene Staat im Staate wird begünstigt. Dem

grossen Staate werden seine besten „Untertanen“ abgetrotzt. Und diese Tatsache befindet sich ganz im Einklang mit dem aufgestellten Verhältnis zwischen Staat und Partei, das kein weitblickender Staatsmann wagen darf, auf die Dauer ausser acht zu lassen. Man rufe als krasses Beispiel den alten Kampf der abendländischen Kirche mit dem Staate in Erinnerung. Als das Christentum die impressionistische Phase seiner Entwickelung überwunden hatte und seine soziale Lebensfähigkeit zu bekunden begann, gestaltete sich das Verhältnis des Staates zur Kirche zu einem ausgesprochen feindlichen. Die Kirche erweiterte ihre Staatsprärogativen, und dem himmlischen Reiche, über das sie verfügte, gesellte sich noch das irdische. Die Nachklänge dieses Sieges sind auch noch heute nicht ganz verhallt. Man braucht gar nicht sich einer prophetischen Gabe zu erfreuen, um vorauszusehen, was sich — und da führe ich ein zeitgenössisches Beispiel ein — aus dem Kampfe der Regierungen gegen die im Grunde staatsverwandte Sozialdemokratie Europas ergeben könnte. Würde man in der systematischen Bekämpfung der sozialdemokratischen Partei fortfahren, so würde diese sich der Lehre vom „Staate im Staate“ sicherlich bemächtigen. Allein dadurch erwachsen der Partei berauschende Aufgaben. Sie wird auch eine „Kirche“ zu werden streben, zu werden lernen. Die alte Kirche hat mit der Erlösung des individuellen Menschen den Anfang gemacht. Die sozialistischen Parteien stellten die soziale Erlösung in Aussicht, die „himmlische“, individuelle verschmähend. Die weitere gefahrbringende Existenz legt ihnen aber auch diese Aufgabe nahe. Und so gesellt sich dem Staatspartikularismus auch der allgemeine Kulturpartikularismus hinzu. Auch das seelisch-geistige Band wird gelockert und reisst entzwei. Wer um die einheitliche Entwickelung des Europäertums besorgt ist, den vermögen natürlicherweise solche Aussichten nicht allzu freudig zu stimmen.

Nachdem die Gefahren verzeichnet wurden, die den Parteien von oben, vom grossen Staate, drohen, wende man

den Blick nach unten, auf die entgegengesetzte Grenze der Partei. Hier stellen die Stände- und Gruppeninteressen die Grenzlinie und Bedingung ihrer Existenz dar. Eine Partei, die auf die Stimme der Blutsverwandtschaft der alten Geschlechter hört und so auf die „natürliche“ oder gar „göttliche“ Ordnung der Dinge baut, drängt auch notgedrungen zum Partikularismus, unterordnet das Staatswohl dem engen Standesinteresse. Für die freie Staatsgemeinschaft, für die eigentliche Partei bleibt kein Platz mehr. Die auf breiten Volksschichten sich erhebende Partei sieht immanenterweise von den überlieferten und zeitlichen Besonderheiten hinweg und zwingt den Staat, sich zu erweitern und sich in einer Mannigfaltigkeit von Organen, unter denen die Parlamente das Wesentlichste bedeuten, zu offenbaren. Weder die Standes- und Kasteninteressen, noch das Interesse der Regierungen als solcher vermögen auf die Dauer das Dasein des Staates zu erschöpfen. Die ständige Dezentralisation des Staatsvermögens in Parteistaaten bei anhaltender, förderativer Verbindung zwischen der Staatsverfassung und den grossen Parteiverfassungen stellt so den regulativen Entwickelungsweg der Staatskultur dar. Inwiefern der Staat diese Richtung einschlägt, insofern entwickelt er sich. Denn stellt er die Form des Ganzen aus den sozialen Verbindungen dar, so erhält diese Form einen greifbaren, lebendigen Inhalt erst durch die Vermittelung der Parteien, die, an sich geteilt, zugleich das Ganze in potentia sind.

Die Kunst, als Träger einer sozialen Verfassung aufzutreten, entlehnt die Partei sicherlich dem Staate, der ihr auch einen für das Leben notwendigen begrenzten Horizont verleiht; die Kraft zum Leben aber schöpft sie aus der allgemeinen Quelle, wo sich die nach sozialer Formulierung drängenden Wünsche und Bestrebungen sammeln. Wem philosophische Analogien etwas sagen können, der stelle sich die Parteien als eine Art Urteilsformen dar, die Ordnung in das soziale Vermögen der Gemeinwesen bringen; indem die

Parteien so als „Stammesbegriffe“ auftreten, sind sie in ihrer Bewegung den regulativen Forderungen der allgemeinen Vernunft, das heisst hier der Staatsidee, unterordnet.

3. Es bietet einen besonderen Reiz, zuzusehen, wie die Parteien, als die sozialen Urteilsformen der Gesellschaft, aus den Verhaltungsformen der Menschen zueinander herauswachsen, und wie sich eine Mehrheit von Parteistaaten herausbildet, und wie endlich der Einzelne in die neue Atmosphäre hineingezwungen, ein anderer, ein neuer Mensch wird. Abgesehen von den zeitlichen und vorübergehenden Bestimmungen hängt die Parteizugehörigkeit eines jeden (und dazu braucht man sich gar nicht als Mitglied in die Listen einer Partei einzuschreiben) von der Verhaltungsform oder Aktivitätsart ab, die in seiner sozialen Betätigung besonders hervorsticht. Der Name der Parteien macht dennoch noch lange nicht ihren Inhalt aus. Der Träger der aristokratischen Aktivität, die nach Ueberordnung, nach Bewältigung trachtet und nach Haben und Besitz strebt, mit Hilfe deren eine freiisolierte Existenzform gebildet wird, wird je nach der gehandhabten Aktivität, der agrar-aristokratischen oder der industriell-aristokratischen Partei angehören, und nenne sich diese konservativ, liberal oder Zentrumspartei. Jede Partei ist ein eigenartiger Kulturakt und stellt eine Mischung von den verschiedenen grundsätzlichen Verhaltungsformen der Menschen dar: Neben den aristokratisch-herrschaftlichen lebt die demokratische, die die Menschen ohne Rücksicht auf Besitz und Macht gelten lässt. Und diesen wieder schliesst sich der Wille zur Wandlung und dem Werden an; und alle drei werden von der Vorstellung des Gemeinschaftswillens, von der Kategorie des Mit- und Füreinander beherrscht und zusammengehalten. Die Partei erhält aber ihren Charakter immer von der Verhaltungsform, die von ihren Mitgliedern im tagtäglichen Leben gehandhabt wird. Geht, zum Beispiel, das Leben der Lohnproletarier vornehmlich im Umschaffen und der Umwandelung von Stoffen sowie in Prozessen, die von ihnen nicht

eingeleitet wurden und denen sie auch keinen sozialen Zweck zu verleihen vermögen, auf, so gestaltet sich der sie repräsentierende Parteikörper zu einer revolutionären Partei. Und diese wieder bleibt in ihrer parteistaatlichen Praxis auf dem gleichen Niveau wie die Lohnproletarier innerhalb der Werkstatt. Sie streben nicht unmittelbar danach, die sozialwirtschaftliche Organisation aufs neue einzuleiten, noch ist ihnen das Ziel klar, das die umgewandelte Wirtschaftsverfassung einzunehmen hätte. Allein ihnen sind allzusehr die Probleme und Hindernisse vertraut, die zur Umwandlung drängen. Noch ein anderes Beispiel. Als Korrelat der durch Staats- oder Agrartätigkeit gebundenen Kategorie der Ueberordnung erscheint die unmittelbare Unterordnung. Und so sehen wir den Staatsbeamten oder den Landarbeiter auch im konservativ-aristokratischen Denken befangen, nur auf einer anderen Ebene, als es beim Herrschenden der Fall ist. In einer und derselben Partei gibt es notgedrungen Konservative und Liberale, Demokraten und Revolutionäre und auch eigenartige Diener des allgemeinen Parteistaates, des Sozialismus. Jede dieser Parteirichtungen bietet eine „Teilwahrheit", gibt die allgemeine Staats- oder gar Gesellschaftswahrheit in einer bestimmten Form wieder. Dies ist nicht so zu denken, als ob aus der Summe dieser „Teilwahrheiten" die Gesamterkenntnis und Wahrheit des Staates zusammengesetzt werden könnte. Vielmehr drückt schon jeder Parteistaat die Gesamtwahrheit aus, nur nicht mit gleicher Klarheit und Schärfe und auch nicht im gleichen Umfange. Vorausgesetzt, dass man den Parteikörper von den „natürlichen" Beschaffenheiten, wie Rasse, wie an Ort und Geburt gebundenen Stand, wie religiöse und moralische Ueberlieferungen zu sondern versteht. Die Parteien in ihrer Reinheit, wie sie die Verhaltungsformen und sozialen Willensrichtungen der Menschen in einheitliches, kollektives Schaffen umwandeln, machen die soziale Erkenntnis und den Gesellschaftswillen aus und gehören mit zum Wesen aller Kultur. Einerseits bewahren sie dieselbe vor den Gefahren

des Subjektivismus und partikularistischen Egoismus, andererseits aber hemmen sie die Gesellschaftskultur, in den dogmatischen „Idealismus" des „reinen" Staates auszuarten. Sie sind die Gewähr dafür, dass das soziale Leben sich weder im Gefühl auflöst, noch im Begriff entleert.

In der Erkenntnis, dass die einzelnen Parteien die Wahrheit nicht in dem gleichen Umfange und der möglichen Klarheit zum Ausdruck bringen, und dank dem Umstande, dass diese so beschaffenen Parteien gezwungen sind, gegeneinander zu kämpfen, steckt der problematische Zentralpunkt des modernen Parteiwesens. Und wo Probleme, das heisst tiefgehende Widersprüche sind, dort muss geändert und umgeschaffen werden. Denn da vermag die Vernunft nicht zu ruhen und auch ist hier kein Spielraum für den ganzen Willen, der allein, ohne zu unterliegen, überwindet und den Sieg davonträgt. Wir stehen vor dem Problem der allgemeinen Umgestaltung des Parteiwesens, vor ihrer Zukunft. Schon der latente Kampf der Parteien g e g e n einander und nicht in Gemeinschaft u m die Wahrheit des sozialen Vermögens, des Gesamtstaates, droht vor allen Dingen, die Parteien selber in Stücke zu zerbrechen. Herbert Spencer hat die wichtige Erfahrung verzeichnet, wonach die sozialen Kreise, deren Tätigkeit vornehmlich in dem Bekriegen von aussenstehenden Kreisen und Mächten aufgeht, zur Atrophie und Seelenmechanisation der Glieder des eigenen Heeres führen muss. Der eigene Kreis unterliegt der Verrostung und Zerrüttung. Ich will diesen bedeutsamen Satz erklärend erweitern. Da wird meistens gerüstet und die Gegnerschaft erzogen. Der Gegner aber ist weit, lässt sich nicht unmittelbar fassen. In dem kampfmässigen Variieren werden so keine neuen Lebensqualitäten erweckt und gezeugt, die angesammelten Kräfte aber werden rasch verbraucht, und kein Wortenthusiasmus hilft mehr. Aehnlich geht es auch dem stehenden Heerwesen, das täglich gegen einen Feind aufgestachelt wird, der nicht kommen will.

Ein wesentliches, der Willkür unserer Zeitkultur entrück-

tes Moment tritt noch hinzu. Die Parteien sind ein Zeichen dafür, dass nicht nur im Politischen, sondern auch im Privatrechtlichen eine konstitutionelle, vertragsmässige Ordnung Platz zu greifen beginnt. Der Konstitution von Staat und Partei, von Partei und Einzelnem auf dem Gebiete des Politischen folgt der Gedanke von einer vertragsmässigen Verfassung innerhalb der Wirtschaftsordnung. Wie im Staate, so entwickelt sich auch im Bereiche des Produktionsprozesses selbst das Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit der Lenker, Verwalter und Produzenten, und dies trotz des latenten und unvermeidlichen Kampfes, der unter ihnen waltet. Zunächst fasst dieser sozialisierende Gedanke, innerhalb verwandter Berufe, bei den Produzenten selbst festen Boden. Man denke an die Berufsverbände der Arbeiter. Diese streben ihrerseits dauerhafte Vertragsverhältnisse mit den Inspiratoren und Lenkern der Produktion an. Die Idee einheitlicher, innerlich ausgeglichener Wirtschaftsverbände hebt sich mühsam aber sicher aus den Tiefen der sozialen Betätigungssphäre und des Verkehrs empor. Und was auf dem Gebiete des Politischen die Parteien, werden hier die Wirtschaftsverbände bedeuten. Die politische Partei ist das Zukunftsmuster der europäisierten Sozialwirtschaft. Und es bleibt daher fast unverständlich, wie es die sozialen Reformatoren die Funktionen der Parteistaaten übersehen konnten. Die künftige Gestaltung des Parteiwesens vermag nun auch Aufschluss über die Neuordnung der Wirtschaft zu erteilen.

Gesetzt, die Mächte, die den Kampf unter den bestehenden Parteien entbrennen lassen, büssen an Kraft und Härte ein, so liegt kein Grund vor, das Verschwinden der Parteien selbst vorauszusagen. Ist eine gesetzliche Verständigung innerhalb der einzelnen Wirtschaftsverbände im Rahmen eines Staates erlangt, so werden die Parteien als Träger und Schöpfer des politisch-rechtlichen Daseins, sich als Funktionen des gesellschaftlichen Ganzen, des sozialen Kulturstaates schlechthin zu erfassen lernen. An Stelle von

selbständigen Substantiva, die sie jetzt sind, werden sie in Adjektiva des Staates verwandelt. Und in dieser neuen Rolle können sie erst recht den grossen Staat zwingen, eine Diffusion der Staatsgewalt vorzunehmen. Der künftige Staat, soll er nicht das Muster der Vergangenheit kopieren, kann nur als Vereinigung von Parteistaaten unter der Hegemonie einer oberen Staatsverfassung gedacht werden. Denn nur die vereinigten Parteistaaten — so lautet das Ideal der lebensfähigen Staatskultur — bieten eine Gewähr dafür, dass die Staatsverfassung nicht die Form einer Herrschaftsinstitution annehmen werde, die nach Belieben missbraucht und verstümmelt werden könnte. Der Partei selbst aber, die heute noch vornehmlich auf Kosten der Gegnerschaft zur Nebenpartei lebt, wird es möglich werden, positiv aufzutreten und auch mehr geben als nehmen. Im Bereiche des Politischen fallen Parteiexistenz und Entwicklung, Neugestaltung und Bewegung der Staatskultur zusammen. Ohne Parteiwesen verfällt der Staat in Feudalität und Stagnation; er hört eigentlich auf, Staat zu sein und wird zum Mittel der Vergewaltigung und zu einer absolutistischen Herrschaftsinstitution herabsetzt. —

4. Wenn den Parteistaaten eine wichtige Rolle im Leben der Gegenwart und Zukunft zukommen soll, so wäre es keine blosse Neugier mehr, zu erfahren, was denn die Partei dem Menschen als konkretem Einzelnen gibt und nimmt. Wie diese den Einzelnen mit dem Staate verbindet und zugleich vor der Uebermacht des Staates schützt und bewahrt, ist bereits gesagt. Man möchte daher gewahr werden, wie die Partei selbst ihre Glieder unmittelbar bereichert oder verarmt. Wie gestaltet sich also der Seelenzustand der Parteiglieder?

Machen wir uns vor allen Dingen ein Bild von dem Vorgange, der die Parteigestaltung in concreto charakterisiert. Indem ein paar kühne Kulturgestalter die Wünsche breiterer Volksschichten in eine Anzahl von allgemeinverständlichen Sätzen formulieren, werden hierdurch werbende poli-

tische Gedanken geschaffen. Die aufgestellten Forderungen und Normen, einem tiefen sozialen Bedürfnis entsprechend, erhalten schnell die Eigenschaft der weiteren Mitteilbarkeit. Ist die aufgewühlte politische Situation, die zur Bildung des neuen politischen Gedankens Anlass gab, vorbei, so bleibt immer ein Kreis zurück, dem das Parteiwollen eine lebendige Wahrheit, die die Kraft der Orientierung und der Konzentration in sich trägt, bedeutet. Es braucht nur eine etwas ungewöhnliche Situation einzutreten, und die auf den ersten Blick toten Buchstaben der Parteisatzungen üben ihre Werbekraft auf die beinahe unfassbaren, aber immerhin in sozialer Hinsicht wahlverwandten Kreise aus. Das schöne Wort Heraklits, wonach „alles umgetauscht wird in Feuer und Feuer in alles, wie Ware in Gold und Gold in Ware" findet da seine Anwendung. Das soziologische Wunder offenbart sich: ohne an die ultima ratio des Menschlichen und Politischen, und zwar an den Zwang und die Gewalt zu appellieren, vermögen es ein paar Dutzend von „Parteiführern" und Parteikorporationen, die grossen Massen der Fernstehenden mit Glut zu erfüllen und in Bewegung zu setzen. Und dem grossen Staate oder den als gesellschaftliche Unvernunft empfundenen Lebenshindernissen, denen der Kampf gilt, stellen sie ihre Parteiwahrheit entgegen, oder als äusserstes Mittel kündigen sie den passiven und aktiven Kampf an. Was tausende, ausserhalb eines Parteikörpers wirkende Gesellschaftsglieder nicht auszurichten vermochten, das tut mit Erfolg eine an Zahl geringere, in einer Partei gegliederte Menschenmasse. Und nicht infolge der blossen Organisationen und auch nicht kraft der Autorität, die ihr als Gruppe anhaftet, gelingt der Partei der Wurf. Organisation und Autorität sind sekundäre Mächte der sozialen Betätigung. Die Uebereinstimmung in bezug auf die tagtäglich geübte Aktivitätsäusserung und Verhaltungsformen, die von selbst sich ergebende Uebereinstimmung im Wollen, das sich als Wollen des gesamten Staates zu erfassen beginnt, lockt die Scharen hervor und macht die Parteiaktionen möglich.

Dem Staate stehen Mittel ganz anderer Natur zur Verfügung, um seine Gebote ins wirkliche Dasein umzusetzen. Er droht, straft und wendet physische Zwangsmittel an. Er beginnt mit dem Sollen und pflegt mit der Kategorie des Müssens zu endigen. Seine Staatsangehörigen sind ihm in gar mancher Beziehung ebenso untertan, wie sie es als Menschenwesen der Natur gegenüber sind. Er wirkt daher auf die Seele wie eine fatalistische Kraft, der man nicht entrinnen kann, wie ein Stück zwingender Natur. Der fromme Staatsgläubige empfindet sogar in seinem tiefsten Innern ein Angstgefühl vor der Staatsnotwendigkeit, oder er spricht sich dieses Unbehagen kraft der vorstellbaren Aufgaben und Zwecke des Staatswesens, mit erhabener Geste von der Seele. Das Gefühl, das sich in ihm zuerst regt, wenn sein Mitbürger der drohenden Hand des Staates zum Opfer anheimfällt, ist wohl dem Gefühle ähnlich, das Schopenhauer dem Menschen beim Anblick eines Sterbenden vindiziert: Gut, dass ich es nicht bin, der im Sterben liegt. Und so empfindet nicht etwa der „feige" Mensch, sondern jeder und noch stärker der heroische Mensch. Denn diesem graut es besonders vor dem Gedanken, von der „Natur", von dem toten Ding umschlungen zu werden, ohne sich mit tragischer Gebärde und Wehmut über sie erheben zu dürfen.

Wesentlich anders gestaltet sich das Verhältnis des Einzelnen zum Parteistaat. Frei aus der Tiefe seines sozialen Wollens bekennt sich der Einzelne zur Partei, und innerhalb derselben tönt ihm nur ein Sollen entgegen. „Du sollst, denn du kannst! Ich, die Parteiverfassung, stelle dir nur solche Aufgaben, denen du gewachsen bist. Und wenn ich dich dann und wann mahne und zwinge, für mich ins Feld zu ziehen, so ist mein Zwang ein freier, moralischer, und im allerschlimmsten Falle handle ich im Geiste der Vergeltungsmoral; in Zeiten der höchsten Not und Gefahr drohe ich dir mit sozialem Zwang, das heisst mit sozialer Armut. Allein physisch dich nötigen, meinen Willen kundzutun, steht nicht nur ausser meiner Macht, sondern widerspricht

meinem eigensten Wesen, würde meinen Selbstmord bedeuten."

Es ist ein prinzipieller Unterschied, wenn mich zum Beispiel das Streben nach Wohlfahrt oder gar die Armut zur Arbeit und zu einem Vertragsabschluss drängt, oder wenn ich dazu unter Peitschenhieben genötigt werde. Allein auch der soziale Zwang zählt nicht zu den normalen Betätigungsmitteln einer Partei. Im grossen und ganzen begnügt sich diese mit dem Appell an das Sollen, an den Freiheitstrieb im Einzelnen. Dieser streift allerdings mehrere seiner subjektiven Neigungen ab; er tauscht diese gegen ein regulierendes, dauerhaftes Wollen, gegen einen Charakter ein. Die politischen Parteien sind es daher, die die grossen Volksmassen individualisieren und zu Charakteren erziehen. Gerade in unserem protestantisch-liberalen Zeitalter, wo die meisten Menschen auf sich selbst, auf ihre Fähigkeit und auf die harte Logik der sozialen Mächte gestellt sind, bietet der Parteistaat eine unersetzbare Heimat. Hier wissen sich die Menschen nicht nur mittelbar, als feindliche oder nur abgeschlossene Wesen gegenübergestellt, sondern das gemeinsame Wollen und die gemeinsame Hoffnung bringt sie näher aneinander, erzeugt in ihnen die Unmittelbarkeit, die dann und wann in religiöse Intimität und tiefe Zugehörigkeit umschlägt. Projiziert man gar das von der Partei gehandhabte soziale Wollen ins grosse Leben und Hoffen, so ergeben sich wenigstens Horizonte einer gesamten Kulturanschauung, die dem Menschen von heute so not tut. Das demokratische Geltungsprinzip, der Wille zur eigenen und fremden autonomen Person, deutet zum Beispiel auf eine sittliche Weltverfassung hin. Das aristokratische Herrschafts- und Ausleseprinzip führt in seiner Anwendung auf den Weltinhalt als solchen zu einer naturalistischen, hierarchischen oder auch panaristokratischen Weltanschauung. Die Gnadenwahltheorie der Kalvinisten und die Zuchtwahllehre der Darwinisten können auch hier untergebracht werden. Vom Willen zum Werden und Anders-sein, von dem revolutionären Betäti-

gungsprinzip schlechtweg lässt sich eine dialektisch-atheistische Weltphilosophie ableiten. Und das Gemeinschaftsprinzip, das Für- und Miteinanderwirken und -sein verleitet zu einer Theo- und Soziokratie, birgt den „katholischen“ und sozialistischen Gedanken in Reinkultur in sich.

Schon im zeitgenössischen Leben sind Momente vorhanden, wo all diese Kräfte des sozialen Wollens lebendig und zum Motiv und Träger der Innenaktivität werden. Dadurch werden totale Daseinsqualitäten in die differenzierte Seele des modernen Menschen hineingepflanzt, der Einzelne erhebt sich über die auseinanderfliessenden, empirischen Lebensmotive des Tages, und es bilden sich abermals Charaktere. Es war keine hohle Phrase im Munde der sozialen Stürmer und Dränger der vorigen zwei Jahrhunderte, wenn sie hoffnungsvoll dem Hereinbrechen einer „politischen Religion“ entgegensahen. Der Kirche sind ein für allemal die sozialen Regalien genommen worden. Der Staat aber kann diese nur aufbewahren; ihnen spontane Kraft und Schwung zu verleihen vermögen allein die Parteistaaten und überhaupt das allgemeine Parteiwesen, das erst am Anfang seiner Entwickelungsbahn steht. Die Frömmelei und das Beschwören der Gottheit durch Worte und Kirchensakramente sind dahin. Allein die Andacht der Nation, draussen, im grossen Kampfe der Parteien, und bei sich und mit sich, in der Stille, wo die Wahrheiten der Kunst und der Wissenschaft, der Religion und der Sittlichkeit gezeugt und gepflegt werden, ist das letzte Wort europäischer Philosophie. Eine neue Taufe ist im Werden. Dem kirchlichen Christentum war die Taufe durch das Wort und durch das materielle dingliche Sakrament geläufig; die über ihr eigentliches Ziel hinausströmenden Naturwissenschaften und Medizin fragen den Menschen nach dem, was er isst, wie er schläft, und wer seine Eltern waren. Danach soll der Mensch zu einer „Rasse“ gezählt und also für ewige Zeiten getauft werden. Die illusionäre Aktivität der alten Religion sollte durch die passive Zwangsart der mechanischen Naturwissenschaft abgelöst werden.

Und zwischen diesen zwei Erlösungsarten gibt es noch Tausende von Zwischenstufen, unter denen das freie Christentum, das eine innerlich-geistige Taufe vornimmt und allein auf die Gesinnung bedacht ist, wie das dem Römertum entlehnte Recht, das allein mit Hilfe der Zwangsvorstellung rationalistische Freiheit und Sicherheit zu verschaffen gelobt, besonders hervorstechen. Die freie politische Handlung — und diese stellt nur einen Teil der gesamten inneren und äusseren Handlung — drängt zu einer Taufe durch die soziale Aktion. Und dass diese Taufe tief im Leben begründet ist, beweist die Tatsache, dass Menschen verschiedener „Rassen“ zu einer gemeinsamen Aktion, zum gemeinsamen Schaffen greifen. Die Partei — die ja innerlich eine Welt- und Lebenspartei schlechtweg zu bedeuten hat — und auch die Einzelparteien richten die Frage an den Menschen: Welcher Taufe gedenkst du dich zu unterwerfen, welche Aktion deines ganzen Willens ruft die Andacht in dir hervor? Und manche Seele träumt es schon und in manchem Kopfe dämmert es schon, dass die zielbewusste, den individuellen und sozialen Kosmos durchdringende und umschlingende Aktion hier auf Erden, nur eine Teilaktion, eine wichtige Etappe der Weltaktion und des Weltlebens bedeutet. „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein; und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein.“ (Ev. Matth., 18, 18.) Europa ist so mit einem neuen religiösen Gedanken schwanger, und auf Umwegen schlägt er Brücken nach dem alten Griechenland, um sich mit ihm für ewig zu verschwistern. Allein Europa und seine Kulturparteien bergen den Persönlichkeitsgedanken und den Willen zur Offenbarung des Christentums in sich. Sie sind vom theokratischen Ring des Judentumes umschlossen, um nicht in die Leere und in das Nichts der Inder zurückzufallen, und die Inder selbst haben ihnen die erhabene Vorstellung von dem Weg, der vom „Diesseits“ ins „Jenseits“ führt, beigebracht. Und das neue Europa selber

hat der Welt gezeigt, was Entwicklung sei und wie diese durch systematische und innerlich berechtigte Aktion verlebendigt wird. Der letzte Kampf gegen die griechische Engherzigkeit und gegen die Gebundenheit der Natur wird so aufs neue geführt.

Man richte nun das Augenmerk auf die Art der Auseinandersetzung, wie diese von den Parteien gepflegt werden. Hier gewöhnt man sich an die geistige Auseinandersetzung, man kämpft mit Argumenten des Gefühls und des Verstandes, die Zwangsmittel der sinnlichen Nötigung beiseite lassend. Und ist, wie Kant ausführte, die Herrschaft die Tochter der Neigung und das Regieren der Sohn des Verstandes, so greift im Parteileben der Verstand und das Regieren Platz. Die Partei selbst ist eine Gesellschaft im kleinen, die sich ihrer Angelegenheiten nach der von ihr erlangten Stufe der Gesellschaftsvernunft entledigt. Die üblichen Volksabstimmungen, die manchen der Parteiaktionen vorangehen, bedeuten nur ihren äusseren Deckmantel. Die Volksabstimmung hat so nicht mehr die Rolle inne, die ihr in der homogenen Dorfgemeinschaft zukam. Hier bestätigt nur die Abstimmung den zurzeit durchgerungenen Wahrheitsgrad. Und dahin führt der Weg aller sozialen Erkenntnis und Tätigkeit, dass diese weder durch die Masse unmittelbar gebildet, noch von den Einzelnen und Herrschenden aufgezwungen wird. Die Masse ist unwissend, und der Einzelne ist habsüchtig und blind. Allein die Gesellschaft, das Kollegium, die Universitas, der dem Ganzen eingeordnete Vertrag trägt die Wahrheit. Und in jeder politischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Partei hängt der Wahrheitsgrad keineswegs von der blossen Summe der Einzelnen ab, die diese konstituieren. Die demokratische Masse vermag mit Rücksicht auf die soziale Wahrheit nicht mehr auszurichten, als das aristokratische oder revolutionäre Gefolge. Nur von dem Gesellschaftsbegriff, dem die einzelnen sozialen Aussagen eingeordnet sind, wird diese Wahrheit getragen und ertragen. Und die Partei ist es vor allem, die

diese Wahrheit der kollektiven Genialität zur Tat und Wirklichkeit erhebt. Das Wohl und Werden der Gesellschaft ist ihr vornehmlicher Gedanke und letzten Endes auch das Motiv ihrer Besserung. Dass die von den Parteien erhoffte und zum Teil verwirklichte Neugestaltung des gesellschaftlichen Ganzen zu neuen Arten von Ueber- und Unterordnung, von Zu- und Nebenordnung der Menschen führt und auch neue Quellen des revolutionierenden Willens erweckt, ist eher als Segen, denn als ein Unglück anzupreisen. Es ist einmal Menschenart, und es liegt in der Lebensmöglichkeit der Menschenordnung begründet, dass jeder in seiner Art und mit dem ihm eigenen Schwung die grundsätzlichen Tätigkeitsarten zu bewerkstelligen hat. Das Zentralthema des Sozialen besteht *nicht* darin, wie den Einzelnen möglich gemacht werden soll, *in gleicher Weise* alle Verhaltungsformen handzuhaben, sondern es bedeutet: jedem Menschen *in seiner Art* und in seiner Stelle die Handhabung *aller* grundsätzlichen Verhaltungsformen und Willensrichtungen zu ermöglichen. Dieses Problem ist, wie folgt, auszudrücken: Wie käme jedes Gesellschaftsglied dazu, den sozialen Kulturakt in seiner Art zu erfüllen und zu erschöpfen?

Die Gebundenheit des Einzelnen an die Partei ist eine eigentümlich freie. Und seine Freiheit bleibt immer gebunden, wie Wille, Ideale und Vernunft überhaupt den Menschen an sich binden. Fern von jeder Partei, bewegt er sich doch innerhalb von Parteihorizonten und dies nicht allein auf politischem Gebiete. Die Horizonte sind für seine individualisierende Entwickelung notwendig, nur in ihrem Kreise wird er stark und fühlt er sich sicher. Das Erkenntnisurteil oder das künstlerische und religiöse Urteil bleibt dieser Regel in dem Sinne unterworfen, dass es nur *Parteiurteile* gibt, die, wie lebendige Wesen, mit ihren Inhalten in die Quelle alles Subjektiven und Einzigen reichen und der Form nach das schlechthin Objektive und Absolute berühren. Jenseits des Parteivermögens, nach beiden Richtungen hin, spielen die Schatten der ewigen Ideen und der Gottheit, zimmert

das Bewusstsein die Gesetzesfreiheit — so oben, und tief im Leben, wohin die sozialen Urteile nur selten hineinleuchten, wächst und keimt und dehnt sich der Einzelne und schöpft bisweilen aus den Quellen, wo das Werden selbst oder was die Menschen unbedingte, ungebundene Freiheit nennen und was die Offenbarungen des Daseins bedeutet, geboren wird. Das absolut Subjektive wie das absolut Objektive gehört nicht zu den Prärogativen des Parteiwesens und auch nicht der Parteistaaten.

Wie der Wohnort, der Stand, der Beruf, die nationale Zugehörigkeit den Einzelnen orientieren und charakterisieren, so auch die Parteien. Die Partei vermag daher nicht den ganzen Menschen zu umfassen und zu erfüllen. Mehr aber als in den anderen Gesellschaftsverbänden laufen in ihr die Lebensfäden zusammen, die oben und unten, im tagtäglichen Leben der Menschen, gesponnen werden. Und jeder kann hier nach Belieben den Knäuel freilassen, die Parteiinsel verlassen und sich in das wogende Meer der gefahr- und freudevollen Kämpfe und Hoffnungen begeben. Denn der Parteistaat ist ein freier, von keiner fremden Macht regierter Staat und wohl auch das schönste und wunderbarste Erzeugnis des Kulturvertrags. Die Hoffnungen des Liberalismus und Anarchismus, die Wünsche der Autoritätsgläubigen und der Sozialisten, das Selbstbestimmungsrecht der Demokraten und die zwangslose Tat der Revolutionäre, ja das gesamte soziale Vermögen unserer Kulturverfassung hat hier seinen Niederschlag und Ausgleich gefunden. Vielleicht die einzige Form, in der die Idee des Sozialen zum Frieden gelangt ist. Einer solchen sich also bewährten Institution vermögen keine Verstimmungen und Stimmungen der Mode etwas Ernstes anzutun, für sie sprechen alle Geister, und ihr gehört sicherlich die Zukunft. —

5. Die Entwicklung des Parteiwesens befindet sich noch am Anfang seiner Laufbahn, und der Wille zur Parteiung und Partei in uns ist noch schwach. Vorläufig hat der Parteiwille greifbare Resultate im Bereiche des Politischen ge-

zeitigt, wo er auch als das soziale Medium des Kulturaktes erscheint. Denn hier, auf dem Gebiete des rein Politischen, sind wir bereits zur Ansicht gelangt, dass es weder mit den subjektiven Interessen und Wünschen, noch mit den Forderungen des Ganzen und des „Staates“ allein auf die Dauer gehen kann und darf. Das Besondere und Allgemeine, die Lebenszwecke des Einzelnen und die der Gesamtheit mussten in eine neugeartete Ebene verlegt werden, um zur Ruhe zu gelangen. Das soziale Parteiurteil ist so berufen, das individuelle und „patriotische“ Urteil des Einzelnen zu ersetzen. Kommen doch in diesem beide Bildungselemente aller Erfahrung, das individuell-tatsächliche oder empirische und das sozial-formale oder rationalistische zur Sprache. Was das philosophische Denken der Gegenwart nicht vermocht hat, dies hat das Leben in der Gestalt von Parteien längst vollzogen, oder ist im Begriff, es zu vollziehen: Der Widerstreit zwischen Empirismus und Rationalismus, zwischen Tatsache und Idee, zwischen dem Gegebenen und dem Apriorismus ist hier ausgeschaltet. Die eigenartigen sozialen Ansprüche des Einzelnen und die Forderungen, die dem menschlichen Zusammenleben, dem gesellschaftlichen Kulturakt schlechtweg entspringen, haben sich als immanente Bildungsfaktoren der Partei erwiesen. Die Partei aber ist die Leben gewordene Totalität des sozialen Daseinsinhaltes, oder sie ist es wenigstens in potentia. Die Antwort auf die Frage, ob das Parteiurteil die Wahrheit ausmache, hängt davon ab, was man unter einer wahren Aussage verstanden wissen will. Nennt man hier das Resultat wahr, das mittelst der momentanen Machtpotenz eines jeden erlangt werden kann — dies die Meinung des extremen Empirismus —, oder wird als wahr der innerlich kompensierte, ausgeglichene Zusammenhang aller Menschen-Interessen und Ansprüche ausgegeben, welcher Zusammenhang von dem Rationalismus nur entdeckt und in einen Syllogismus formuliert zu werden braucht, — so stellt das Parteiurteil, das fortwährend im Bilden begriffen ist, allerdings keine Wahrheit dar. Allein im

Wirken der Menschen, wie schon Hegel richtig gesehen hat, fallen Bilden und Erkenntnis letzten Endes in eins zusammen. Und der menschliche Wille, indem er zu wirken beginnt, ist immer genötigt, eine der Richtungen des Kultur- und Lebensaktes unumwunden einzuschlagen: damit bekundet er aber schon den Ansatz zur Wahrheit oder zum wahrheitsmässigen Rhythmus. Mit der Herstellung des gesamten Kulturaktes aber, der zugleich einen zum Leben befähigenden Vertrag aller Menschen bedeutet, wird die volle Wahrheit gebildet. Der Weg zu dieser führt durch die Partei. Im Verhältnis zur regulativen Idee der endgültigen Menschenordnung aber macht jedes Gemeinwesen eine Partei aus, wie auch jede auf ihre Art und Weise den Kulturakt handhabende Gruppe ihrerseits eine Partei im Verhältnis zu der geltenden Gesellschaftsordnung darstellt. Wer sich jedoch noch nicht auf die Seite einer Partei schlägt und so diesseits der Parteilichkeit als Einziger dahinlebt, oder wer die Parteigrenzen überschritten hat und in das Jenseits aller greifbaren sozialen Kreise geraten ist, der nimmt unmittelbar an der Bildung des sozialen Lebensinhaltes und so auch an der sozialen Wahrheit keinen Anteil mehr. Allein der Schöpfer von Parteiurteilen wandelt die Wege aller Schaffenden. Er ist nie eins mit der Partei, deren Bilden sein Tun und Denken gilt. —

6. Eine Grenze hat jedoch das Bilden von Parteiwesen, wie alle Tat und Freiheit des Menschen, in der Idee der Gemeinschaft. Die Partei behält recht, solange sie den Zwecken derselben zum Leben verhilft, soweit sie ihre immanenten Forderungen verwirklicht. In der Realisierung der gemeinschaftlichen Rechte aber liegt der tiefere Sinn aller parteiartigen Bestrebungen.

In der Tat ist das Grundrecht, das vom Gemeinschaftswillen gefordert wird, ein doppeltes; es besagt in positiver Hinsicht: *Jedem Menschen steht die Freiheit, Bündnisse zu schliesseen, in Beziehungen zu treten und Vereinigungen zu bilden, zu*;

hier ist es das Recht auf die Geselligkeit. In negativer Beziehung stellt es die Forderung auf: *Die Geselligkeitskreise, wie ja auch die partikularistischen Rechte der Aristokratie, Demokratie und Revolution sollen ihre Grenze in der Idee der menschlichen Gemeinschaft als solcher haben.* Der Gemeinschaftswille erzeugt so aus sich heraus ein eigenes Kulturrecht, das Recht auf Geselligkeit und Vereinigung; als Träger des gesamten Kulturaktes aber steht er sowohl über dem Recht auf Bewältigung, Umwälzung und Autonomie, wie über dem Recht auf Geselligkeit. Wo alle vier Grundrechte des Einzelnen in Kollision geraten oder die Existenz eines gegebenen oder künftigen Gemeinwesens, des Kulturaktes in Frage stellen, dort hat das Gemeinschaftsrecht, das Recht der sozialen Person, des Kulturbestandes schlechthin einzugreifen. Und nur auf diese Weise wird die allgemeine Kulturverfassung in ihrer lebendigen Gestalt bewahrt.

Von der Seite des Gemeinschaftswillens gesehen, bildet sich das regulative Verhältnis der fünf grundsätzlichen Kulturrechte, wie folgt: Das obere, universelle Gemeinschaftsrecht, dem sich das Recht auf Geselligkeit und Beziehungen anschliesst; dieses wiederum bringt die partikularistischen Rechte auf das aristokratische, demokratische und revolutionäre Verhalten zur Geltung. Die Mitte alles sozialen Lebens, seine parteiartigen Bildungen bieten nun die Gewähr, dass es weder zu einer dauerhaften Hypertrophie des Gemeinschaftsrechts, noch zu der der partikularistischen Rechtsbestrebungen kommen kann. Und so entsteht mitten im Verkehr der Menschen eine friedliche Atmosphäre, die für den Bestand und das Wachstum der Kultur unentbehrlich ist. In das gebrechliche und geteilte Leben aber wird kraft des Gemeinschaftsrechtes die Realität des Totalen und Ganzen, der Gottheit selbst eingeführt.

Zweites Buch

Vom religioesen Schaffen und Erleben

1. Wir kennen nicht die Substanz, die dem Menschlichen, all dem, was das Antlitz Mensch trägt, zu Grunde liegt. Dafür scheinen uns die Aktivitätsäusserungen, die den menschlichen Lebensakt ausmachen, vertraut zu sein. Wir haben einen Blick in das Innere dieses Lebensaktes getan und sahen mehrere Wurzeln, aus denen die menschlichen Daseinsrichtungen herauswachsen. Jenseits alles Verkehrs der Menschen miteinander und mit der Natur werden wir des Verkehrs des Menschen mit sich selbst gewahr. Das Sichselbst-fühlen, den auf das eigene Selbst gerichteten Willen bezeichnete ich als die erste Position des Lebensaktes. Schon in ihr ergibt sich eine gewisse Duplizität der Aktivität kund, vielleicht kommt da die erste elementarste Form der Beziehungs-Möglichkeit schlechthin zum Vorschein. Bei dieser Position kann der Wille seinen Ruhepunkt in sich, „bei sich selbst" finden. Er vermag auch das Selbst zu fliehen und darüber hinauszugehen. Ueberschreitet die Aktivität die Grenzen des Selbst und tritt in die Verhältnisse der Menschen, so wird sie von den Willensrichtungen in Angriff genommen. Alle vier Bildungsweisen des Kulturaktes drängen sich ihr auf. Die Mannigfaltigkeit der dem Aktivitätsvermögen bevorstehenden Möglichkeiten wird nur dadurch vermehrt, dass innerhalb einer und derselben Willensart oder Lebensposition sich im Laufe der Entwickelung Gegensätze und Krisen bemerkbar machen, die die einheitliche Abwicklung des Lebensaktes in Gefahr bringen. Die verschiedenartigen Triebe und Instinkte des physiologischen Menschen in uns, wie der Selbsterhaltungstrieb, Gattungs- und Geschlechtstrieb, Selbstbetätigungs- und Assimilationstrieb, die als natürliche Korrelate zu den fünf Lebenspositionen

angesehen werden können, belasten, erleichtern, befestigen oder gefährden den Lebenslauf des Einzelnen und stellen ihn immerfort vor die Wahl des Entschlusses. Hand in Hand mit den Willensarten, an ihren sozusagen Endungen entstehen die Vorstellungs- und Anschauungsbilder, das wissenschaftliche, künstlerische und metaphysische Denken schlechthin, das jedesmal die Aktivitätsäusserungen zum Bewusstsein ihres Selbst, ihrer Zwecke zu bringen suchen. Das Bewusstsein, oder, was dasselbe ist, der Geist schickt sich an, den gesamten Lebensakt wie jede seiner Aeusserungen und Regungen in eine sich genügende und infolgedessen in eine reale Existenzgrösse zu verwandeln, um so dem Ganzen aus allen seinen Erscheinungen, Grenze, Zahl, Individualität und allgemeingültige Sicherheit zu verleihen. Indes vermag der Lebensakt mit der Sicherheit und Existenzgrösse, die ihm das weltgeschichtliche Kulturbewusstsein fortwährend verleiht, nicht auszukommen. Die Ganzheit und Realität, die das intellektuell-künstlerische Bewusstsein dem Menschen einprägt, ist mittelbarer Natur, ist der Menschenseele noch immer etwas Aeuserliches, befindet sich immer in einer parallelen Entfernung von ihrer unmittelbaren Existenz. Und auch vermag das Bewusstsein nicht alle dem Lebensakt des Einzelnen drohenden Gefahren abzuwenden. Die Perspektive der Krankheit, des Todes, der Vergänglichkeit und Endlichkeit bleibt noch immer an jeder Erscheinung des Lebens- oder Kulturaktes haften. Und das Höchste, was das Bewusstsein in seinen idealischen Gestalten zu erklimmen imstande ist, ist die Vorstellung, Anschauung und Symbolisierung des Ganzen und Ewigen; es bleibt ihm aber versagt, zum Wesen des Ganzen und Ewigen vorzudringen. Kurzum, das Bewusstsein allein vermag nicht die menschliche Person über die zerrütteten Lebensereignisse und Konflikte seines Daseins hinauszubringen. Eine Unsicherheit, von der historisch geschaffenen gar nicht zu sprechen, bleibt noch immer dem Menschen im Gliede stecken. Und würde die Person jedesmal ganz in einer ihrer vielfältigen Aktivitäts-

äusserungen aufgehen, würde sie sich treu in einige ihrer menschlichen und menschheitlichen Idealbilder hineindenken und hineinleben, so bliebe noch immer die Lebensaktivität oder Substanz übrig, die weder vom Aktulierungsprozess, noch von den Anschauungs- und Gedankenformen absorbiert und erfasst werden kann, es bliebe noch ein „Ganzes" und was darüber liegt übrig, sowie das eigene Selbst des Menschen, wo die Aktivitätsstrebigkeit ihren Anfang nimmt. Positiv geredet, die innere, unmittelbare Herstellung der einheitlichen Totalität im Lebensakt wie ausserhalb seiner wird noch immer ausbleiben und damit auch — die absolute Sicherheit.

Es waltet in den Daseinserscheinungen des Lebensaktes eine grosse Gefahr. Jede Behauptung einer Position droht das innige Band, das zwischen den einzelnen Positionen des Lebensaktes sowie zwischen der Person und der Umwelt vorausgesetzt wird, zu lockern oder gar zu vernichten. Dem stellt sich aber die allen Aktivitätsäusserungen der Menschen gemeinsame Aktivitätsart entgegen. Die verschiedenen Gefühls- und Willensrichtungen im Lebensakt des Einzelnen und der Menschheit deuten auf eine ihnen allen eigene Gefühlsquelle, auf das Allgefühl hin. Das Allgefühl, präziser, das Beziehen des Gefühls auf das All, die Totalitäts-Emotion, geht dem Beziehen des Gefühls auf das Selbst voran. Das Selbst scheint in positiver Hinsicht nichts anderes vorzustellen, als einen Grad des sich fühlenden Alls, und das All, die unfassbare Allaktivität wird in alle willentliche Aeusserungen des Selbst mit hineingenommen. (Negativ ist das Selbst durch den Revolutionswillen, durch das Moment des Anders-Werdens gegeben.) Allgefühl heisst aber nichts anderes, als unausgesetzt kontinuierlich verlaufende, sich unmittelbar wissende Aktivität. Durch das Fühlen als solches bewahrt auf diese Weise der Mensch seine Treue zur Weltidentität.

2. Um noch einmal die den Lebensakten und den einzelnen Aeusserungen innewohnende kontinuierlich verlaufende

Gefühlsaktivität zu beleuchten, stellen wir das Gefühl dem Gedanken gegenüber. In Wirklichkeit kann es keine mehreren Gefühle geben, sondern nur verschiedene Richtungen und Grade ein und desselben Gefühls. Was am tiefsten das Wesen des Gefühls kennzeichnet, das ist der Unterschied, der sich in der Entfaltungsart des Fühlens und des Denkens bemerkbar macht. Der wirkliche Fortschritt des Denkens ist immer ein prinzipieller; er wirkt diskontinuierlich und kann nur als eine Offenbarung völlig neuer Gesichtspunkte vorgestellt werden. Die Entwicklung des Gefühls zeigt sich als ein Emanationsprozess, sein Fortschritt ist eher ein gradueller. Es haftet daher in ontologischer Hinsicht dem Gefühlsleben umfassendere kontinuierlich-sozialisierende Kraft und so auch grössere Vollendung als dem Denken an.

Der eigentümliche Charakter des Gefühlslebens tritt besonders hervor, wenn man dasselbe e r k e n n t n i s m ä s s i g in Vergleich zieht mit den zwei anderen prinzipiell verschiedenen Erfahrungssphären. Drei Erfahrungsreiche sind es, auf die das obere Prinzip des transhistorischen Bewusstseins, das Kontinuitätsprinzip entsprechend angewandt werden kann. Je nach der Anwendung desselben unterscheiden sich die Erfahrungen von einander. Auf die Natur, die sich aus stetig verlaufenden Prozessen zusammensetzt, wird das Prinzip der Kontinuität nach dem Schema $x = y = z \ldots$ bezogen. Die Kausilitätsverhältnisse, die in der Formel $x : y : z$ zur Schau kommen, machen bloss das Vorspiel zum obigen Gleichnis aus. — Das zweite Reich der Erfahrungen setzt sich aus Objekten voluntaristisch-intellektueller Natur zusammen. Demgemäss kann hier keine Rede von der Kontinuität im naturwissenschaftlichen Sinne des Wortes sein. Die objetivierte, entäusserte Kultur in ihrer Gestalt als Philosophie und allgemeine Kulturkunde lässt die Geltung des Kontinuitätsprinzips nur nach dem Schema $x : y : z$ zu. Es würde der Diskontinuität (im naturwissenschaftlichen Wortgebrauche) des voluntaristisch- intellektuellen Be-

wusstseins widersprechen, wollte man beispielsweise die Stetigkeit des Ueberganges ineinander mehrerer Rechtssysteme, Gesetzbestimmungen, Kunststile feststellen. Begriffe, Zwecksysteme und Wertreihen können nicht ihrer abgeschlossenen Natur nach ineinander aufgehen. Im besten Falle kann hier die Anwendung des Identitätsprinzips in der Interpretation Herbarts (A : B und nicht A = B) stattfinden. — Grundverschieden von den gekennzeichneten Erfahrungssystemen zeigt sich das Reich der Gefühle, die eigentliche Welt der unmittelbar empfundenen Aktivitätsstrebigkeit oder des Innenlebens. Die angestrebte Identität ist hier von vorneherein gegeben. Weder die Formel x = y, noch x : y, ist imstande, den Zusammenhang des Gefühlslebens zum Ausdrucke zu bringen. Die gefühlsmässige Welt ist wesentlich überall ein und dieselbe. Die Verschiedenartigkeit der Gefühlszeichen ist auf voluntaristisch- intellektuelle Betonungen und Richtungsweisen, wie überhaupt auf die Wirkungen einzelner Daseinspositionen zurückzuführen. Die Mannigfaltigkeit der Gefühlsgrade hingegen, der man unmittelbar gewahr wird, verdankt ihre Existenz der Emanationsentfaltung des Gefühlsvermögens. Die totale Emotion wird auseinandergelegt. Die Emotionsverhältnisse, die sich innerhalb der Gefühle abspielen, lassen sich wie folgt zum Ausdrucke bringen: x (das gesamte emotionale Leben, die allgemeine Aktivitätsstrebigkeit) = $aa^1a^2a^3$ . . . (einer unabsehbaren, unausgesetzt folgenden Reihe von einzelnen Gefühlsmomenten).

3. Die kontinuierlich verlaufende Gefühlsaktivität unterhält ihrem Wesen nach konkret-innerliche Beziehungen zu allen Lebenspositionen und zu den einzelnen Stadien innerhalb einer und derselben Position und schlingt so ein lebendiges Band um das rege, äusserst dynamische Emotional-Geschehen. Im geistigen Lebensorganismus, ist es das Gefühl, das jede Willensregung, jede Vorstellung, Anschauung und Gedankenkomposition zwingt, konkret zu werden, d. h. sich auf sich selbst zu beziehen, sich selbst zu wollen

und mit sich in widerspruchslosem Frieden zu leben. Das die einzelnen Aktivitätsäusserungen begleitende Einzelgefühl schränkt ein, bindet den Lebenslauf und weist einen starken Drang auf, unaufhörliche, lebensgefährliche Leiden zu verschaffen. Und diesem gefahrvollen Ende geht jedes Einzelgefühl an sich entgegen, ob es Lust oder Unlust, Freude oder Trauer zur Folge hat. Gerade der dem Gefühl als solchem eigene Verkehrscharakter vervielfältigt den Zweifelszustand, die Einsamkeit der Seele. Es ist jedes Einzelgefühl vom tiefen Streben durchdrungen, die anderen emotionalen Kreise in den Bann des eigenen Daseinsmoments zu zwingen, sich mit ihnen zu vermählen. Dabei treten alle Begleiterscheinungen der sogenannten Anpassung, der inneren „Verständigung“ ans Tageslicht. Und gar nicht selten vermissen wir diejenige emotionelle Erscheinung, in der Form eines Gefühls, einer Willensäusserung oder Vorstellung, die sich anschickte, den Anpassungsprozess durchzumachen. Wahrscheinlich unterlag sie dem schweren Versuche. Das emotionale Leben vermag nicht in dem die einzelnen Aktivitätsrichtungen und Bildungen begleitenden Einzelgefühl Ruhe zu finden. Als ein höchst „konkretes“, als ein augenblickliches gedacht, weist dasselbe die Tendenz zur Selbstaufzehrung, zur Selbstzerstörung auf. Die Einzelerscheinung des Seelengewebes, des Lebensaktes entbehrt der absolut kontinuierlichen Verbindung mit der übrigen Aktivitätsstrebigkeit und so auch des Widerspruchslosen und Festen. Auch lassen sich im Bereiche des Lebensaktes entgegenklingende Akkorde vernehmen, die etwa den gedanklichen „Antinomien“ ähneln und sich als Träger der polar aufeinander gerichteten Mächte, des Tragischen schlechthin bewähren. Die Psychographie der Innenprozesse des menschlichen Lebensaktes wird dadurch noch nicht erschöpft. Das Gleichgewicht innerhalb des Lebensaktes kommt nicht nur dadurch zustande, dass Daseinspositionen und mit ihnen Gefühle einander überwältigen, beherrschen oder binden, sondern dasselbe kann auch eine geraume Zeit

durch die dominierende Stellung einer Aktivitätsrichtung erreicht werden, oder durch Surrogate, durch psychische Potenzen sekundärer Natur, die von allen Seiten her dem gesamten Lebensakt der „geistigen Persönlichkeit" zuströmen.

Die unersättlichen Gefühlsreihen können, nach Analogie der Grundpositionen des Lebensaktes, auf fünferlei Art Befriedigung finden. Entweder gehen sie ihrer eigenen eitlen Natur nach, was zu einer Selbstaustilgung und folglich Verarmung führt. Die augenblickliche Sicherheit und der Friede mit der Welt als solcher wird hier auf Kosten der Selbstvernichtung und Blindheit gewonnen; — oder die Gefühlskreise werden von einer Aktivitätsrichtung anderer Art bestimmt, verankert und absorbiert; da büsst allmählich die Gefühlsstrebigkeit durch die Untertänigkeit ihre Existenz ein; — oder die Einzelgefühle arbeiten sich zu einer Mehrheit von selbständigen, sich genügenden Gefühlszentren empor; — oder das brachliegende Gefühlsleben sucht sich dadurch zu helfen, dass es sich in polar widerstrebende Kräfte verwandelt oder sich gar zu einem starren Dualismus emporschwingt, was einen Boden für eine tragische, also auch befreiungsfähige Lebensform schafft; — oder endlich, die Einzelgefühle als Begleiter der partikularistisch gerichteten Aktivitätsäusserungen geben sich zugunsten des Allgefühls (der einheitlich-ununterbrochen verlaufenden Allaktivität), als potentieller Träger des Gemeinschafts- und Weltwillens auf. Aus der Vielheit entsteht hier ein erhöhter und erweiterter Aktivitätskreis. Im Gegensatz zu den Einzelgefühlen, den Trägern der Einzelrichtungen und Teilwerte, denen Unsicherheit, Unruhe innewohnt, die ihre Existenz immerfort bedrohen, verleiht das Allgefühl, als Träger des Welt- und Gemeinschaftswillens und mithin des Allwertes, dem Lebensakt Sicherheit, Einheitlichkeit und vornehmlich Ganzheit. Es haucht demselben eine Ewigkeitstendenz ein.

Freilich stehen dem Seelenleben noch viele andere Möglichkeiten zu Gebote, die sich in den Zwischenräumen der Lebenspositionen und ihrer Entwicklungsstadien bemerkbar

machen. Hierher gehören Surrogate sozialpsychischer Natur; Zynismus gegen sich und die Mitmenschen, Galgenhumor, Spott, konventioneller Anstand und dergl. sind berufen, den heranschleichenden Tod zu beschwindeln und ihm ein paar Stunden illusionären Lebens abzuringen. Auch die Korrelate aus dem Reiche der Empfindungen und Triebe, physiologische Reizbarkeit und Streben, eine rein mechanische Kompensation der einzelnen Gefühls- und Willensrichtungen zu erlangen, schicken sich an, die seelische Aktivitätsstrebigkeit zu beschwichtigen. Und endlich durch das heroische Sich-Hinwegwerfen, durch das Sich-Hingezogen-Fühlen zur Verneinung des Alls und der Fülle, zum Nichts, und noch weiterhin, zur Weltenleere, die keine Werte mehr enthält und kein Wollen mehr erweckt, sintemal sie ihre Existenz weder einer Berührung mit, noch einer Bekämpfung der Lebensaktivität verdankt, — durch solcher Art verwegene Fahrten ins Jenseits aller Lebensakte pflegt auch der Mensch seinem inneren Berufe, ein innigstes, ununterbrochenes, unerschöpft lebentragendes Band um sich und die grosse Umwelt zu schlagen, entgehen zu trachten. Dadurch entging er sich selber und verlor sich, seinen Daseinssinn in den weiten Unterwelten, aus denen keine Sonnen mehr Licht in das bewegte Menschenland senden.

Der Antipode des eitlen, leichtsinnigen Trägers der Teil-Werte und Zwecke ist das ernste allgegenwärtige Allgefühl, die Allaktivität, die alle möglichen Gefühlsgestaltungen potentiell in sich aufbewahrt. Das Allgefühl ist die eigentliche gemeinsame Seele, das Innere aller Bildungsrichtungen im Lebensakte und zeigt sich daher als unentbehrliche Grundlage für jede bis in die Tiefe des Lebendigen hinabsteigende menschliche Aktivitätsrichtung. Was man absolute Lebensbejahung, der man unmittelbar gewahr wird, benannt hat, kann, von innen gesehen, nur in der Form des Allgefühls angesprochen werden. Die eigentliche Quelle der innerlich-persönlichen Lebenserhaltung deckt sich deshalb mit dem Allgefühl, in dem alle disharmonischen In-

stinkte und dissolidarischen Empfindungen, Einzelgefühle und Wünsche zu einem absoluten Zentrum, zu einem sich genügenden Sein herausgearbeitet werden. Das nach allen Seiten hin kontinuierlich verlaufende, den gesamten Lebensakt von Innen heraus umschlingende Zentralgefühl bleibt das konstante Moment, das innere Apriori des menschlichen Aktivitätsvermögens. Kraft desselben lebt der Mensch überzeitlich und überräumlich, hier und dort, damals und jetzt, immer und überall. Nur der Grad der unmittelbaren Daseinsexistenz, die „Deutlichkeit" und der Umfang des Sich-Lebendig-Wissens ist bei verschiedenen Individualitäten, zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Kulturzonen anders. Allein, alle ragen ins Zentrum des Lebendigseins hinein, alle empfangen aus dem gleichen Ort die Taufe.

Unter dem Einflusse der naturwissenschaftlichen Biologie und Physik hat man vielfach Unfug mit dem Lebensbegriffe getrieben. Ganz nebensächliche Existenzformen, wie Zuchtwahl, kampfmässiges Vaiieren, latente Anpassungsfähigkeit, Selbsterhaltungstriebe, Lebenszähigkeit, Bewegungs- und Ausdehnungsstrebigkeit, Anziehungs- und Abstossungskräfte waren berufen, das eigentliche emotionale Lebensphänomen zu ersetzen, das, wenn auch nur annähernd, allein aus Seelenstruktur und -Funktion gewonnen werden kann. Sieht man vom theologischen Ausgangspunkt ab, so fühlt man sich ernstlich dazu verleitet, das emotionale Leben als einen schöpferischen Zusammenhang, der jeder sekundären Daseinsäusserung vorausgeht, zu bilden. Es wäre kein Objekt der Bekämpfung vorhanden, keine Umwelt, an die wir uns anzupassen hätten, keine äussere feindliche Welt, vor der wir uns in acht nehmen müssten und vor allem kein Ziel, das wir anzustreben geneigt wären, wenn wir nicht des Lebens *in toto*, d. h. sich selbst als Offenbarung und Aeusserung des Weltlebens habhaft wären. Das ganze Leben, der Zusammenhang *sui generis* macht erst das Ziel aus. Und so spielt sich in jeder Menschenseele in die-

sem oder jenem Grade der Kampf des Weltlebens, des Lebens als solchen um seine Vollendung und Erfüllung ab.

Ich will nicht aus meinem Wege geraten und bemerke, dass das Allgefühl das emotionale Erlebnis für die seelische Weltganzheit bedeutet, in ihm suchen die Ganzheit und ihre Positionen und Zwecke miteinander zu sein, und die Entfremdung, die durch das eigene und fremde Zwecksetzen entstanden sein mag, löst sich in Frieden und Gemeinschaftlichkeit auf. Die einzelnen Emotionen und Gefühle werden einander vermählt und ineinander gelegt: es ergibt sich ein Welterlebnis von hoher Intensität, in der das „Jenseits" und das „Diesseits" völlig untertaucht. Alles, was erlebt wird, hat auch eine unmittelbare Seite, besitzt die Beschaffenheit, ungestört mit einem zweiten Erlebnis zu einer dritten, an Intensität und Umfang weiteren und höheren Emotion, zusammengeschlossen zu werden. Und so kommt es auch vor, dass die Emotionen, von denen das Leben der einzelnen Daseinspositionen bei einem und demselben Menschen begleitet und auch die Emotionen, die durch das Leben der Menschen mit- und untereinander ausgelöst werden, ein intensives Gemeinschaftsgefühl bilden, das in der Einzelseele als konstant-dynamisches Totalitätsgefühl erlebt wird. Die störenden und hemmenden Mächte und Ziele werden auf einmal durch die Wucht des Allgefühls überbrückt und überwunden.

Fasst man die Aeusserungen des totalen Erlebnisses in eins zusammen, so ergibt sich eine Gleichheitsreihe, die wohl den inneren Charakter des Allgefühls am deutlichsten hervorhebt: emotionale Intensität = spontane Aktivität = synthetisierende Aktivität = sozialisierende Schöpfung = bejahende Positivität = abgeschlossenes Immanent-Sein = Ewigkeitsempfinden = gefühlsmässige Sicherheit. Stillschweigend wird in dem Charakteristikon der Lebensreihe das Intimitätsgefühl, das mehrere Stufen, wie sozial-individuelle, ausschliesslich soziale, sozial-kosmische oder Welt-Intimität schlechthin, durchläuft, vorausgesetzt. Das Inti-

mitäts-Erlebnis drängt sich jenen und mithin dem Allgefühl überhaupt als ihr berechtigter Generalnenner auf.

4. Die Intimität ist die Kehrseite aller Gefühle, jeder Emotion. Das Gefühl tritt immer in die Erscheinung als gedoppeltes und geteiltes Sich-Selbst-Fühlen, ein Sich-Erleben ist seine Signatur. Allein die urgegebene Geteiltheit wird nicht zum feindlichen Widerspruche, sondern geht in Zusammengehörigkeit und Intimität über. Da führt die Erhebung nicht zum Treubruch, da vollzieht sich die innere Ausspannung horizontal. Und nur auf der Linie solchen Auseinanderlegens im emotionalen Geschehen häuft sich die Intimität an, nur da bricht sie hervor. Wandeln sich die einzelnen Emotionen in ein totales Erlebnis, das das ganze Angesicht der Seele bedeckt, so entsteht die allumfassende Intimität, die wir religiöse zu nennen pflegen. Die religiöse Intimität breitet sich da zwischen dem Erleben der Totalität und den einzelnen Erlebnissen. Indem der Einzelne von der totalen Emotion ergriffen wird, sieht er sich mitten in den Strom hineingerissen, der im Sich-Selbst-Fühlen der zugänglichen totalen Existenz waltet. Da wird die religiöse Intimität geschöpft, — da feiert sie ihre Triumphe. Das unfassbare Totale wird entrückt, erfährt eine Erhebung und wird vom Einzelnen als „Jenseits“ erlebt und bewundert. Diesem „Jenseits“ gegenüber gilt das gefühlsmässige, intimschöpferische Verhalten, und kraft dieses schöpferischen Bandes kommt auch die lebendige Einheit der Ganzheit und des Geteilten, des Unendlichen und Endlichen, des Für-Sich-Seienden und des räumlich und zeitlich beschränkten und bedingten Seins zustande. Die Totalität wird hier emotional für die Zeit erobert. Und zwischen dem Menschen und seiner Umwelt, sei es seine oder die fremde psychische und leibliche Natur oder die vorausgesetzte Realität seiner Vorstellungen, breitet sich eine durch und durch soziale, von schöpferischer Intimität durchsetzte Lebensgenossenschaft aus.

Betrachten wir den Schöpfungsweg der Religiosität. Das

natürliche, urgegebene totale Erlebnis nimmt an Deutlichkeit zu, es beginnt sich selbst zu erfassen und zu erleben, und indem es dieser seiner Daseinsbestimmung nachgeht, wandelt es sich in ein gefühlsmässiges Verhalten des Geteilten zum Ganzen, des Einzigen und Einzelnen zum All und Zusammenhängenden. Der Beruf der Religiosität kann demnach in nichts anderem bestehen, als in der Sättigung mit Intimität all der Zwischenräume, die sich aus der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und Dinge und ihrer verschiedenartigen Funktionen ergeben. Das Zustandebringen einer inneren, lebendigen Verständigung ist ihr höchstes Ziel. Und die Religiosität kommt wie ein Durchleben vor, gewandert durch das Ganze und Geteilte, durch das Ewige und Vergängliche.

Religiosität bedeutet noch keine Religion. Erst durch die Macht des Willens und das Licht des Denkens wird die Religiosität in eine Religion verwandelt. Die Religion ist daher individuellen Ursprungs, und erst das historische, auserwählte Ich bringt zur Welt die eigenartigen Religionen. Allein in jeder noch so individuell angelegten Religion muss sich die allgemeine Lebensform der Religiosität offenbaren. Die Religiostät bleibt der Boden, aus dem die Religion herauswächst und ohne Kenntnis der religiösen Aktion ist es kaum denkbar, die ontologische und „hygienische" Notwendigkeit der Religion plausibel zu machen.

5. Wie jede urplötzliche, geniale Tätigkeit, bedarf die Religiosität der Tat des Glaubens, die ausserhalb der Gesetzesgenossenschaft, in den Tiefen des Nichts, als ungebundene, absolute Freiheit haust, zu ihrer Entstehung. Denn Glauben bedeutet ein vages Ueberspringen all der natürlichen und vorstellbaren Hindernisse und Widersprüche, die der Tag des Lebens ständig mit sich bringt. Sein Sinn und Ziel ist zwar eine neue Gesetzesordnung, eine neugeartete Verbindung und Festigung. Allein seine Aktion, sein Werdegang und Anfang birgt eine Offenbarung und gesetzeslose

Freiheit in sich. Offenbaren, eine völlig neue Bildungsrichtung zu fördern, vermag aber in vollem Masse einzig und allein die Aktion, die von keinen natürlichen oder ideologischen Gesetzen und Bestimmungen in ihrem Laufe beschwert oder belastet ist, vermag allein die dem Nichts entstammende und trotzende freie Tat. Sprechen wir vom Menschen, der an sich oder an sein Leben glaubt, der sein Vertrauen auf eine ferne Hoffnung oder an die Inkarnation alles Möglichen und aller Freiheit, an Gott selbst setzt, — allenthalben wird die Fähigkeit des Menschen gemeint, angesichts aller Daseins-Verkettungen oder trotz ihrer eine neue Art und einen neuen Willen in die Welt zu bringen. Der tiefste Punkt des Anhebens, der Weg zum Anders-machen und Anders-werden liegt doch im Nichts, in dem Ort des Lebens, der vor allen Daseinskomponenten und Gesetzen ruht, der die Scheidung zwischen „Diesem“ und „Jenem“ darstellt. Und mit dieser aus dem Nichts geschöpften urplötzlichen Freiheit beginnt jeder Schaffende, mag er Künstler oder Kulturgestalter, Baumeister oder Wissenschaftler heissen. Nur bindet jeder der Schaffenden seine Hoffnung an ein eigenes Ziel. Dem Religiösen schwebt ein Gott, dem Künstler ein Bild und dem Philosophen ein das Ich und die Umwelt tragender Gedanke vor Augen. Der Gott, das Bild oder der Gedanke spielen da die Rolle von Werkzeugen, die das Feuer schüren oder entfachen, allein der Funke ist ewiglich, ist mit der Welt gegeben und lebt in uns und will Gestaltungsexistenz erhalten. Und ähnlich ist es auch mit dem religiösen Glauben bestellt.

Die Tat des zur religiösen Verbindung dringenden Glaubens kann nicht anders als ein Aufstand und Rebellion gegen eine vorgefundene Ordnung oder Unordnung und Geschehensart gedacht werden, als eine tiefgreifende Wandlung. Seine Aktion ist seine letzte Sünde. Denn der Geist, dessen wir habhaft sind, der uns das königliche Attribut Mensch verleiht, ist so beschaffen, dass er allenthalben Gesetz und Sinn, Vollendung und Er-

füllung mit sich bringen muss. Der Glaube nun, der noch kein Gesetz und keine Erfüllung darstellt, der noch am Rande des Nichts oder der Zwischenstufen schwebt, stellt daher eine Aktion dar, die es zu keiner Weltgestalt gebracht hat und die auch der Nacht der Daseins-Peripherie entrückt ist. Der vorgefundene Zustand der Welt wird in Wallung gebracht und es bleibt immer ein „Vergehen", eine „Sünde", wenn das neue Gesetz nicht zutage gefördert werden kann. Der grosse Nazarener spricht auch klar seine aufrührerische Absicht aus und weiss auch von der Bangigkeit zu erzählen, die sich seines Wesens bemächtigt hat. „Ich bin gekommen, dass ich Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brenne schon. Aber ich muss mich erst taufen lassen mit einer Taufe; und wie ist mir so bange, bis sie vollendet werde." (Ev. Lucä, 13, 49—50). Dies ist der Weg aller Schaffenden.

Das religiöse Schaffen und mithin der religiöse Glaube bekundet seine eigene Natur. Er büsst mit der Tat seine Existenz nicht ein und bleibt der angestrebten lebendigen Weltverbindung gegenwärtig. Darin äussert sich die andauernde Wirkung des religiösen Glaubens. Es braucht nicht die Form eines Objekts, z. B. eines Bildes oder eines Gedankens anzunehmen, um dem Dasein erhalten zu werden. Unmittelbar geht der Glaube in die Intimität, die durch das ganze Erlebnis, durch die totale Emotion, gefördert wird. Die die Erlebnisse und Wahrnehmungen des Einzelnen verknüpfende Intimität wird durch den also beschaffenen Glauben umgewandelt. Das mit der Struktur des seelischen Lebens gegebene totale Erlebnis erfährt eine sonderliche Erweiterung und wird nach innen und aussen projiziert. Es entsteht religiöse, schöpferische Intimität.

Es sind der emotionalen Daseinsqualitäten mehrere, die durch die religiöse Lebensintimität herbeigeschafft werden. Die innere Einigung zeugende Freiheit gehört zu ihrem vornehmlichen Attribut. Frei bewegt sich der religiös Schaffende im grossen Kosmos der Welt, der das Gewölbe für das

Innen des Lebens darstellt. Alle Hindernisse und Hemmnisse des Daseins, alle scharfen Kanten der Geschehnisse und der Dinge fallen weg, lauter bekannte Gewässer eröffnen sich dem Blicke, und der Einzelne badet in der Wonne der Wogen. Die Seele webt fortwährend die Intimität, zimmert einen konkreten, seelisch fassbaren Zusammenhang und schafft Verwandtschaft und tiefe Zugehörigkeit. Und das Gewölbe der Welt, der Daseinsbildungen und Gestaltungen spannt sich aus, die Dinge verlieren ihre Sprödigkeit und Feindseligkeit, und frei, heimlich und heimatlich ist es dem also Erlebenden zumute. Allenthalben atmet es von Unmittelbarkeit und Gemeinschaft, und die Freiheit verbindet sich der Sicherheit. Das ist auch der tiefe Sinn der Religiosität, der schöpferischen Frömmigkeit, dass in ihr der Mensch sich innerlich frei und zugleich sicher, lebenssicher fühlt und weiss.

6. Dass die Religiosität eine notwendige und grundsätzliche Daseinsform der menschlichen Seele ist, wird schon durch ihre hervortretende Funktion erwiesen. Angesichts der tausendfachen Gefahren, denen der Einzelne ständig ausgesetzt ist, infolge der Hemmnisse und Feindseligkeiten, auf die er als lebender und schaffender notgedrungen stossen muss, stellt sich die schöpferische Intimität als ein unentbehrliches Fundament für die Bioontologie der Seele, als bestimmender Faktor ihrer Total-Existenz dar. Allein die Realität der religiösen Aktion sucht sich auch intellektuel zu schützen. Sie besitzt ihr eigenes Erkenntnisäquivalent und wird dadurch zur religiöen „Wahrheit“ erhoben. Ganze Gebäude von Begriffen, Ideen und Werten mühen sich, diese zu fassen und, wie man zu sagen pflegt, zu begründen. Und diese so im Laufe der Zeiten mühsam aufgerichteten Begriffe und Wertvorstellungen werden dann als Werkzeuge verwendet, um die Religiosität wach zu rufen und zu erneuern.

Um das Erkenntnisäquivalent der Religiosität, seinen Logos zu ermitteln, besinne man sich vor allem auf den Be-

ruf der Erkenntnis selbst. Die wissenschaftliche Erkenntnis müht sich die Welt auf eine höhere Kausalitäts- und auf eine dieser übergeordnete Indentitätsformel zu bringen. Die bescheiden und vorsichtig verfahrende Wissenschaft beginnt ihr eigentliches Werk mit der Aufstellung gleichartiger, kontinuierlicher Erscheinungskreise und endigt beim Nachweis, wo die Kontinuität im Begriff ist, in Identität überzugehen. Was das Identische selbst bedeutet, ob es als Prinzip und Idee oder als Realität oder gar als ein verborgenes Ding an sich, oder endlich als ein das Sein teilende und zusammenhaltende Nichts vorgestellt werden darf, kann uns hier nichts angehen. Die Wissenschaft setzt stillschweigend die Identität des All voraus, und sehnt sich auch stets nach Aehnlichkeits- und Wiederholungsreihen. Diese erfüllen im wissenschaftlichen Bewusstsein die Funktion des Wesens, aus dem nun weiter abgeleitet, deduziert wird. Wo nun das Deduzieren aus dem Wesen (naturwissenschaftlich würden wir sagen, aus dem sich genügenden Beharrungszustande im Wechsel des Geschehens) einer Daseinsart, Vorstellung erfolgt, ist erlaubt, von exakter Betrachtungsweise zu reden. Wissenschaftliche Exaktheit bedeutet so ontologische Deduktion, die zum Behufe der Mitteilbarkeit logisch-mathematische Formen annehmen muss. Dem Philosophen, dem Menschen überhaupt reicht das auf einen bestimmten Ausschnitt der Welt sich beziehende Identitätssystem, beziehungsweise eine Deduktion von einem beschränkten Umfang, keineswegs aus. Beim Versuche aber, dasselbe in die Tiefe und Breite auszustrecken, stösst man auf den kausalen Zusammenhang. Dieser drückt ein Verhältnis und obendrein ein aktives, fort- oder rückwärtsbildendes Verhältnis mindestens zweier Daten aus, und setzt so auch Geteiltheit, Diskontinuität im Bereiche der Erkenntnisobjekte voraus. Wenn zugegeben werden muss, dass die Kausalität nur auf eine Welt angewandt werden kann, der das den Zusammenhang schaffende Identitätsprinzip zu Grunde liegt, so wüsste man andererseits nicht, wie das Streben nach Kontinuität und Identität

in potentia ohne Zuhilfenahme der durch die Kausalität bedingten starren Verhältnisse und Spannungen möglich wäre. Beide Erfassungsformen, die Kontinuität und Identität, auf einer Seite, und die Diskontinuität und Kausalität auf der anderen, gehören mit zum Bau des Erkenntnisaktes. Im kausalen Verhältnis, das eine Trennung innerhalb der Welt bedeutet, liegt das soziale Wesen des Seins, die Identität schlechtweg, eingeschlossen. Die Kausalität verleiht dem Erkenntnisinhalt die Notwendigkeit, die Identität gibt ihm ein zusammenhängendes Sein. Das kausale Verfahren findet seinen Rückgrat im geisteswissenschaftlichen Denken, in der Geistesphilosophie, dem Streben zur Identität leistet die Naturphilosophie den Vorschub. Mit Hilfe beider aber erscheint das Sein als eine notwendige Weltsozialität, die von der Einzelseele als Zeugung und Intimität erlebt wird. Die Lebensintimität, die durch die Gefühlsphilosophie dokumentiert wird, ist demnach kein Spuk, kein verlockendes Irrlicht. Sie wurzelt tief im Wesen und der Struktur der Welt.

In der gedanklichen Form der Erkenntnisinhalte, in der Gesetzesordnung als solcher findet die Religiosität ihr Aequivalent. Ueberzeugt uns das Denken, die Philosophie von der Existenz des Gesetzes, sucht die Wissenschaft mit demselben ins Werk zu gehen, so verwandelt sich das Gesetz unter dem Einfluss der Seele in Leben. Die Gesetzeswirklichkeit, die alle Geschehnisse und Dinge der sichtbar gewordenen Welt umgibt, lässt uns zwar nicht zum Innern der Welt, zum Leben an sich dringen. Allein es muss eine Aehnlichkeit zwischen dem Gesetze der Welt und ihrem Inhalte aufgesucht werden. Und auf das Gemeinsame zwischen beiden deutet die soziable Erscheinungsform des Gesetzes selbst hin. Schöpferische, zeugende Intimität heisst das Innen des Gesetzes. Das allumspannende, Ewigkeit bergende Gesetz beginnt lebendig zu werden. Und es ist die Möglichkeit geboten, das Verhältnis aufzustellen: Kausalität : Identität : Intimität. Diese, als Weltintimität gedacht, stellt den adaequaten

Inhalt der Religiosität dar. Welch eine Lebenserscheinung! Tief und weit, wie das Weltgesetz, wie die Verfassung des Geschehens selbst, reichend in die Abgründe der Notwendigkeits-Schöpfung und hinauf ragend in die leichten Wolken des kosmischen Gewölbes, wo die Horizonte ihre Schatten spielen lassen. Da haust sie, die Intimität, die Seele der Weltidee. Wir kennen die Weltidee in ihrem Umfange und ihrer Tiefe nicht, aber die Religiosität lässt uns ihre Intensität spüren, die ideal die höchstmögliche Weltintensität ist. Ist es uns bisweilen versagt, die Weltverfassung, das „Ewige“ zu erkennen (und dies schon darum, weil wir es noch nicht zu bauen verstehen), so vermögen wir es doch zu ahnen, zu erleben, zu durchleben. Dadurch geht aber die höchste Aufgabe der Denkarbeit, nach der Notwendigkeitsform und dem Sinn der Welt zu forschen, keineswegs verloren. Dadurch, dass die religiöse Aktion, der Fortschritt des religiösen Erlebens auf die ihm eigene Art den Sehnsuchtssinn aller Zeiten hie und da in seinen Heiligen, während grosser Kulturgeburten, offenbart, wird dem Denken in seinem kühnen, unermüdlichen Suchen des Weltgrundes und Sinnes ein hoher Mut eingeflösst. Der Logos, die geistige Einheit wird lebendig, und das Denken erhält in seinem Bemühen eine mächtige Stütze. —

7. Ich bestehe nicht darauf, vor allen Dingen — an diesem Orte meiner Entwürfe nicht, — dass die Religiosität gerade die gedankliche Form als Aequivalent aufweist, die hier skizziert wurde.

Mir war es vornehmlich um den Charakter der religiösen Verbindungsweise zu tun. Dieser sollte schärfer hervortreten. Das intime, unmittelbare Sich-Wenden wird zum einigenden, zeugenden Verhalten. Das menschliche Selbst, der Ort dieser geheimnisvollen Aktion, spannt sich aus, wird fortwährend auseinandergelegt. Und jeder seiner Teile, jeder Punkt in ihm vermählt sich einem aussenstehenden Punkte, beide werden ineinandergelegt, bilden also miteinander eine sich regende und erhebende Lebens- und Weltgenossenschaft

von grosser Intensität und Stärke. Das Einsamsein wird überwunden. Es entsteht eine universelle Lebensgenossenschaft, in der das Selbst sich wandelt. Die Intimität des Selbst reicht bis an die Grenzen der Weltverfassung; der Einzelne und das All wissen sich eins, und in ihrer Verschmelzung dringen sie zu einem Dritten und Höheren, das also geboren wird. Es sind mehrere typische Arten, die das intim-schöpferische, religiöse Erleben kennzeichnen. Die Mystiker aller Völker und Zeiten haben es auch versucht, das so gerichtete Erlebnis in feste Bilder zu kleiden. Und die Erfahrung aller stimmt im grossen und ganzen überein. Alle geben eine Reihe von Etappen an, die der Einzelne, um zur umschliessenden Einheit zu gelangen, in seinen Erlebnissen durchwandert, und allen ist die Erfahrung von den „Stufen" geläufig, die der Einzelne in Gemeinschaft mit der universellen Lebenseinheit zu erklimmen hat, um im grossen „Licht", in der „Luft" der Ewigkeit, in dem „Nichts" der Fülle niederzutauchen. Die Mystiker pflegen den Endpunkt dieser inneren Wanderung als das Ruhen der Seele in Gott zu bezeichnen.

Die von lebendiger, zeugender Kraft erfüllten Naturen bekunden auch eine andere Art der inneren Religiosität. Diesen, die mitten im Leben und im Kampfe stehen, kommt es vor, als ob sich bloss ein „Teil", ein „Kreis" ihres Selbst ablöst, sich nach Innen wendet und die Verbindung mit der unerschöpften Lebensquelle anbahnt. Das irdische Ich behauptet sich, ist tätig, verliert aber nicht die hergestellte Verbindung. Es ist die Art der wahrhaft schöpferischen Naturen. In aller Stille, mitten im Drängen und Kämpfen horchen sie auf die „innere Stimme", fragen sie bei Gott an. Also pflegen sie ihrer Religiosität Ausdruck zu verleihen.

In allen Erscheinungen der vollen Religiosität bleibt das Ich nicht bei sich, es überschreitet die jedesmal gesetzten Raum- und Zeitgrenzen; allenfalls findet *emotionell* eine derartige Uebertretung und Ausspannung statt, wodurch der konkreten Welt der Einzelnen Gleichartigkeit und in weiterer

Folge — Gleichwertigkeit und Allnotwendigkeit verliehen wird. Die Religiosität dringt zur Weltreligiosität im doppelten Sinne: als Erfüllung der gesamten Weltverfassung des Weltgesetzes, als seine Verlebendigung. Was im Bereiche des Denkens als intellektuelles Postulat auftritt, wandelt sich im Innern des Menschen zu einem Lebenspostulat und weiterhin — zur Lebenstatsache. Das Weltgesetz, das die Mannigfaltigkeit der Geschehnisse und Erscheinungen hält, miteinander reiht und dieselben nicht aus dem Daseinskreise schwinden lässt, wird in der Seele des Einzelnen zu einer unausgesetzten und ununterbrochenen, Intimität zeugenden Aktion, zur Religiosität schlechthin. Die Religiosität birgt grosse Gefahren in sich. Der Einzelne kann von ihr ganz umschlungen werden, und sein Blick für das Aussen, für die Aufgaben seines Lebens wird getrübt oder geht verloren. Dem setzen sich die den Lebensakt bildenden Willensrichtungen schroff entgegen. Und durch den Willen, kraft des individuellen Lebensaktes und infolge des sozialen Kulturaktes wird die Religiosität zusammengedrängt und zum Motiv des in bestimmte Bahnen geleiteten Willens erhoben. Die totale Emotion beginnt den Willen zu beherrschen, und die Religiosität ist auf dem Wege, in Religion überzugehen.

8. Die Religion ist keine blosse Einschränkung und inhaltlich kein Erzeugnis der Religiosität. Sie hat ihren eigenen Ursprung. In den Verhältnissen des Einzelnen zu den Zwecken, die durch die Willensrichtungen und Positionen der Menschen gegeben sind, wird sie geboren. Sie bedeutet das Verhalten zu einem Ziele, dessen Verwirklichung die menschliche Position vollständig begründen würde. Wo keine Willensmächte gehandhabt werden, wo also kein Platz für den Kulturakt vorhanden ist, kann auch keine Rede von einer Religion sein. Indem ich mich vorwiegend einer der Willensrichtungen ganz hingebe und mein ganzes Leben und das Leben überhaupt in Abhängigkeit von dem Siege derselben

weiss, setze ich all meine Hoffnung und all mein Vertrauen auf die Erfüllung dieses Willens, auf seinen Zweck schlechtweg. Wenn z. B. der aristokratische Herrschaftswille, das Zielen auf Ueber- und Unterordnung, das Streben zur Beherrschung zum führenden Prinzip in meinem Dasein geworden ist, so pflegt das ideal gedachte Ziel des aristokratischen Willens als das Ziel der Hoffnung, der ich fähig bin, aufzutreten. Unter solcher Voraussetzung handle ich im guten Glauben, dass die vollständige Behauptung der von mir bevorzugten herrschaftlichen Position, zur Behauptung meiner ganzen Person in der Welt führen wird. Und was ich von der Rolle der dominierenden Willensrichtung erwarte, erwarte ich nicht nur für mich, sondern für alle Menschenwesen. Auch wird das bevorzugte Ziel ins Unendliche, weit über die Grenzen des eigenen, historisch-irdischen Daseins projiziert; dieses Ziel und der es unterstützende Wille wird mit den Attributen einer Person ausgeschmückt, es wird zum Allherrscher, zum Gott. Ich lasse vorläufig die Frage dahin gestellt, ob wirklich dem Ziele eine reale Macht, ein objektiver Gott korrespondiert. Wir wenden uns der ersten Geburtsstunde der Religion zu.

Jede Position des Lebens- oder Kulturaktes vermag zur Hauptposition erhoben zu werden. Dann wandelt sich der sie tragende Wille samt seinem Ziele, mit dem er zu enden pflegt, zum Lebensträger, zum spiritus rector des Daseins. Auf dem kleinen, aber vertrauten Boden des menschlichen Gemeinwesens erhält in der Regel der so gehandhabte Wille wirkliche Macht. Wenn in der Folge sein immanentes Ziel als zeugende und schützende Macht bewundert und gutgeheissen wird, so entspricht dem gewonnenen Bewusstsein eine tiefe Lebensrealität, eine der notwendigsten sozialen Betätigungsarten. Der Anlass zum Vertrauen an das Ziel geht nicht von dem Gedanken und der Reflexion aus, sondern ist durch die sozialen Willensbildungen gegeben und bestimmt. Der dauerhafte Verkehr mit dem erheischten Ziele, das volle, rücksichtslose, uneigennützige

Sich-hingeben an dasselbe, hat ein religiöses Verhältnis zur Folge. Denn es bedarf der religiösen Intimität und Unmittelbarkeit der totalen Imperession, des Totalerlebnisses, um ein solches Verhalten zum Ziele anzubahnen und festzuhalten. Die Religiosität ist über alle „Parteien“, in die der Kulturakt geteilt ist, erhaben. Sie dient mit Liebe jedem Willen, sobald er nur ein ganzer und bis zu Ende gehender Wille ist, sobald der Einzelne aufrichtig glaubt, die endgültige Realisierung des Zieles wäre imstande, das Dasein voll zu befestigen. Besitzt aber eine Willensrichtung keine Poren, durch die die schöpferische religiöse Intimität Einlass findet, so vermag sie kein ganzer Wille zu werden, so entbehrt der Verkehr mit dem Ziele der nötigen Kontinuität, so fehlt dem Verhalten die religiöse Weihe und Stütze. Der Verkehr des Einzelnen mit dem Ziele seiner Daseinsposition kommt dem Verhältnis der eigenen Lebensaufgabe, als Lebensaufgabe aller Menschen und des Weltganzen überhaupt gedacht, gleich. Und dies ist der Sinn der Religion: gewahr werden, dass das Ziel und das Streben zu diesem in den Rahmen der Aufgabe fällt, mit deren Erfüllung das Leben als solches, das Weltleben aufs neue begründet und befestigt werden könnte.

Der Kulturakt samt seinen Aktivitätsäusserungen stellt demnach die Geburtsstätte der Religionen dar. Auf dem Wege, der von den urgegebenen Stellungen des Einzelnen in der Welt bis hinauf zu den ihnen korrespondierenden Zielen und Zwecken führt, ist die Schöpfungsart anzutreffen, die sich Religion nennt. Um zum Ziele zu gelangen, hat der Mensch abertausende von Hindernissen, die von Innen und von Aussen kommen, zu überwinden. Um an das Ziel, an die Lebensaufgabe selbst festzuhalten, muss dasselbe die Bedeutung einer erlösenden oder bewältigenden Kraft erhalten. Der Gedanke allein, die Vorstellung, dass ein Vorgehen und Handeln imstande wäre, den Menschen über alle Gefahren der Lebensbahn hinwegzuführen, reicht nicht aus. Der Wille muss sich hier selbst helfen, indem er seine Stosskraft steigert und erhöht und so den Anfang und das Ende

seines Vorhabens, die Lebensaufgabe und ihr Ziel zusammenzieht und im Auge behält und das Ziel selbst in eine reale Ursache verwandelt. Zu diesem Behufe aber muss der Wille gross gezogen, muss also sein inneres Motiv ein ganzes und totales, eine die Spannungen überwindende und Intimität zeugende Kraft werden. Die Religion, wie das Wollen, steht in der Mitte zwischen dem konkretisierenden, einigenden Gefühl und dem klärenden Gedanken, und diese Lage verleiht ihr den Charakter einer schöpfenden Aktion. Die Religion vermag den Menschen zu nötigen, dass sein eigentliches Lebensgefühl sich immer steigere und dass der Wirkungskreis seiner Aktion sich erweitere. Das Gefühl zeigt an, das eine Lebensabsicht vorhanden ist, der Gedanke weist auf den Raum und die Zeit hin, wo und wann die Wirklichkeit Platz greifen könnte, das Wollen und obendrein das religiöse Wollen wendet sich zur Tat, schlägt eine Brücke zwischen Absicht und Ziel und verleiht den Aktionen des Menschen hohe Intensität. Die Religion stählt und steigert den Willen zum Ziele, zur Aufgabe, treibt die Zweifelsucht aus und flösst ihnen Ueberzeugung vom „Berufe‘, von dem Berufen-Sein ein. Sie ist es daher, die das rollende Blut des Kulturaktes, im Leben des Einzelnen und im sozialen Dasein, nährt und verdichtet.

Nicht immer liegt jedoch das Ziel, das der Wille, der religiöse Wille entfaltet, draussen, in den sozialen Gestaltungen der Kulturakte. Mitunter schlägt der Wille eine total negierende Richtung ein. Der Mensch kehrt sich von seinem Selbst, das in der Mitte zwischen dem aktiven und passiven Pol seiner Aktion liegt, ab und sucht sein Ziel rückwärts im Verzichtleisten auf die gegebenen und möglichen Kulturbildungen. Er trennt sich vom Selbst, von den Neigungen und positiven Wünschen, und zieht die Passivität der Aktivität, die Entsagung und Armut dem Reichtum und der Erfüllung vor. Auch hier, wie in allen Religionen, stirbt der Eigenwille ab, und der rückwärtsgewandte Wille, der dem Bestehenden keine Bedeutung beizulegen weiss, fühlt

sich über alle Ueberraschungen des Weltlaufes erhaben; er sucht sein Ziel in den Tiefen, wo die Sicherheit auf Kosten der Armut und Entbehrung erreicht wird. Zweierlei bedeutet diese Tatsache: ein ganzes, wenn auch negativ gerichtetes Wollen müsste in Aktion treten, um sich vollständig mit den Unebenheiten des Daseins auseinander zu setzen; und dann müsste das angestrebte Ziel so beschaffen sein, dass seine Realisierung die Einschliessung der widerspenstigen Lebensmächte in eine einzige Ursache oder Daseinsart bedeuten würde. Die Grenze der kulturellen Aktivität, die sich hier in der Vorstellung der „Armen" und Verschmähten in eine Transzendenz, in Gott wandelt, führt den religiösen Akt zu Ende. —

Es dämmert jetzt vielleicht, dass Religion den Glauben des Willens an sich selbst bedeutet, wenigstens ist sie es im Laufe ihrer irdischen Lebensbahn. Ein Glückswurf des Willens, ein Akt sui generis. Wer auf genauere psychologische Beschreibung hält, tut gut, das Leben des Gefühls, die gefühlsmässige Impression im Auge zu behalten. Dem vollen und ganzen Sich-selbst-Fühlen und -Wollen liegt das Allgefühl, die Idee des Fühlens schlechtweg zugrunde. Wirkt dieses wie eine Totalimpression, so entsteht die Emotion der konzentrierenden und einigenden Intimität, die das Wollen, die Willensrichtungen aufstachelt, erweckt; es beginnt die innere Ausspannung des Willens. Die Intensität der Willensbewegung erreicht die Grenze, wo ihre Fortbewegung der Extensität, dem Verlegen des Schwerpunkts nach Aussen, in der Richtung ihres immanenten Zieles, ihres Wesens, gleichkommt. Die Intimität wirkt nach, und diese ist es, die den Bogen, der zwischen dem Anfang und dem Ende, dem Ziele der Willensrichtung ausgespannt ist, erfüllt und sättigt; sie macht das Herz des Verhaltens des Willens zu seinem Ziele aus. Das Verhalten selbst, seine Möglichkeit ist eine eigene Aktion des Willens, ist seine revolutionäre Tat,*) stellt sich als ein geheimnisvoller Akt seines Glaubens

*) Nicht zu vergessen: Die bis zu Ende gehende „revolutionäre" Aktion

an sich, an das Ziel heraus. Und mit diesem Ziele sucht der religiös Schaffende in ein unmittelbares Verhältnis zu treten, mit diesem unterhält er einen regen Verkehr, und, je nach Umständen, fordert oder betet der Schaffende. Das Ziel fängt Leben, breitet sich über das Angesicht der dem Einzelnen zugänglichen Weltvorstellung, erhält im Bewusstsein des Menschen die Beschaffenheiten der Realität und „Objektivität". Aus dem Ziele wird ein Zweck. Der Zweck ist das selbständige Innen und Herz des Zieles, stellt seine objektive Bedeutsamkeit dar, ist eine geistige Wirklichkeit für sich. Diese erhebt der Gedanke zum Zeichen und zur Idee eines von dem Wollen und der Welt des Einzelnen sich selbst bewusst unterscheidenden Gottes. — So sieht der Schöpfungsgang der Religion aus, wenn man ihn von der Seite der Menschenseele, psychologisch betrachtet.

Die reale Wirkung des Kulturaktes aber lässt noch einen andern Weg zu, der zum religiösen Schaffen und Erleben führt. Die Notwendigkeit, eine Position inne zu haben und die ihr entstammende Willensrichtung in voller Kraft kund zu tun, drängt zur Aufstellung von Zielen und Zwecken und nötigt, diese Ziele und Zwecke auf das All, auf die Weltverfassung überhaupt auszudehnen. Zur schleunigen und ununterbrochenen Abwicklung der Lebens- und Kulturakte bedarf also der Mensch der Religion. Diese ist ein durch die Beschaffenheit der Geschehnisse begründeter und notwendiger Akt des Lebendigseins. Wen kann es nun wundernehmen, dass der Charakter der verschiedenen Religionen gerade durch die einzelnen Bildungsrichtungen des Kulturaktes bestimmt und gestaltet wird? Die geschichtlich gewordenen Religionen stellen sich als Aeusserungen der grundsätzlichen Willenskategorien im Kulturakte heraus. —

9. Alle Religionsansichten treffen darin zusammen, dass die

---

bedeutet die Ueberwindung der Gesetzesordnung, stellt den Einzelnen jenseits der determinirten Weltverfassung und ist so des Menschen Offenbarung. Offenbarung, Glaube und der Moment der Aenderung, der Aktion als solcher fallen in eins zusammen.

Religion das Verhältnis oder den Verkehr des ganzen inneren Menschen zu oder mit einem als totaler Lebenskomplex gedachten „Etwas" oder Gott darstellt. Das Aufrichten einer Lebensgenossenchaft, wo man sich heimisch, sicher und unvergänglich weiss, — einer Weltheimat, das Schaffen widerspruchsloser, ausgeglichener, allumfassender Beziehungen ist ihr Zweck. Und von der grundsätzlichen Willensart, die der Einzelne oder die Gruppe, der er angehört, bekundet, hängt es letzten Grundes ab, was unter dem Menschen und dem Gott, aus deren Beziehungen das bindende, religiöse Verhältnis herauswächst, „verstanden" wird. Allein das „Verstehen" und die Anfassung eines religiösen Verhaltens erschöpft keineswegs den Inhalt der gezeugten Religion. Diese wächst ja aus dem Gesamtwillen der Menschen, aus der tatsächlichen Kraft, die ihnen, ihrem gesamten sozial-geschichtlichen Vermögen eigen ist, heraus. Soviel der Mensch tatsächlich vermag, soviel Gottesrealität wohnt seinem Leben inne.

Die Religionssysteme kommen selten in Reinheit vor. Und der Grund dafür liegt in der Beschaffenheit der menschlichen Verhaltungsformen, die in der Gestalt eines Kulturaktes auftreten. Das aristokratische Beherrschen und Bewältigen, z. B., setzt immer ein gewisses Minimum von demokratischer Autonomie bei sich selbst und bei den Mitmenschen voraus, und ohne die Macht des Gemeinschaftswillens können die Verhältnisse erst recht nicht auf die Dauer Existenz behaupten. Ein zweiter Grund für die religiöse Promiskuität ist in der geschichtlichen Fortpflanzung und Kontinuität, in der Tradition zu suchen. Durch jedes Religionssystem klingt aber ein eigenes Leitmotiv durch, dessen Leben mit der vorherrschenden Willensrichtung zusammenfällt.

Man ist demnach berechtigt, z. B., von einer aristokratischen Religionsströmung im Leben der Völker und des Einzelnen zu sprechen. Der aristokratisch gerichtete Wille und sein Ziel nötigt in Gott eine äussere, innerhalb der humanitär-„natürlichen" Welt dem Menschen überlegene, sozial-

geistige oder kosmische „Macht“ zu sehen. Die Völker der differenzierten Zivilisationssysteme, denen die dualistische Wertungsweise eigen ist, legen ihrem Gott einen transzendenten Charakter bei. Den Naturvölkern dagegen, bei denen die Aktivität samt dem Empfindungsvermögen ganz im Banne der umgebenden Natur steht, ist eine Vielheit von Göttern geläufig. Auch sie werden von der aristokratischen Religionsströmung gefangen gehalten, allein da überwiegt das naturalistische Moment den Willen: Die Ziele des Lebens werden da von der natürlichen Umwelt diktiert. Kein Wunder, wenn diese Ziele als Projektionen der Natur erscheinen, und Gott selbst mit der Natur gleichgesetzt wird. Die Naturgötter werden jedoch von den Stammes- und Familiengöttern, bezw. Zielen und Zwecken abgelöst. Hier wird Raum für einen rein menschlichen Willen, dem „prädeterminierten“, von der Natur kommenden Wollen zum Trotz.

Das an das Stammes- und Familienleben gebundene Gemeinwesen, welches in der Regel von der klimatischen Beschaffenheit seiner Umwelt sich in Abhängigkeit weiss, weist in der Göttervorstellung eine beträchtliche Erweiterung auf. Zu den elementaren Naturerscheinungen, wie Donner und Blitz, kommen die sonstigen Kreaturen hinzu. Die Tiere, die die Ziele der Menschen zu verwirklichen helfen, werden verehrt, ihnen gilt der Kultus. Die Religion des aristokratischen Wollens in seiner Doppelerscheinung, als Natur- und menschliches Wollen zugleich, treffen wir in der Kultur des Homer. Die naturalistisch-aristokratische Religion feiert da ihren Triumph. Deshalb der ganze, volle Zauber, den diese Homer-Religion auf uns ausübt. Natur und Menschen wirken da in Gemeinschaft. Die Natur hat zwar ihre unheimliche Macht eingebüsst. Kein Grund mehr, die ihr entspringende geheimnisvolle Kraft in einem Meer von Märchen zu ersticken. Allein als „Fatum“, als „Notwendigkeit“, als entpersönlichte Gestalt schwebt sie über die Häupter der Olympier und sucht den Ausgleich zwischen den herrschsüchtigen Göttern herbeizuführen. Dem mit aristokratisch-herrschaftlichen

Attributen versehenen „Fatum“ zeigte sich das Schicksal hold. In dem zivilisierten Gemeinwesen, im christlichen Mittelalter feierte das Fatum seine Auferstehung. Hier hiess es, Transzendenz, jenseitiger Gott, Lenker des Kosmos, Vertreter der schöpferischen Allmacht. Und der Einzelne hätte den Gott als seinen Gegensatz aufzufassen. Durch die demokratische Wesensverwandtschaft des Christentums wurde ein Strich gemacht. Die scharf gezogene, fast unüberbrückbare Grenze zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“, zwischen Immanenz und Transzendenz übte eine tödliche Wirkung auf den gegenseitigen Verkehr der Kulturwerte, auf das schöpferische Religionsprinzip aus. Der auf Aristoteles zurückgreifende Dualismus wird berufen, der starr mechanisierten Sozialordnung, dieser Vergiftungsquelle der wahren Religionsintimität, der inneren Lebensgenossenschaft, eine höhere Sanktion zu verleihen. Die Religionsidee geriet auf Irrwege, und die grosse „romantische“ Phase in der Lebensanschauung wurde eingeleitet.

Die Wahrheit gebietet, mit der Beurteilung des katholisch-christlichen Systems vorsichtig umzugehen. Denn im Katholizismus scheinen die drei grossen Religionsströmungen, die naturalistisch-aristokratische, die christlich-autonome und die theokratisch-gemeinschaftliche,—die Religion des Atheismus, der Revolution ausgeschlossen —, sich begegnet zu haben. Sowohl den Ansprüchen des „natürlichen“, zur Usurpation angelegten, „sündhaften“ Menschen, wie den Forderungen des theokratischen Weltimperalismus suchte der Katholizismus nicht minder zu genügen, wie der Vorstellung von der autonomen Wesenheit der Menschenseele. Aus Rücksicht auf die autonome Menschenseele, aus tiefem, christlichem Mitleid mit ihr, richtete der Katholizismus seine vielgestaltige Religion auf.

Den reinen Typus der demokratischen Religionsart stellt erst der deutsche Protestantismus dar. Hier wird der Schwerpunkt auf den Willen zum eigenen Selbst, das als ein autonomes Glied des Christenstandes, als „Kind Gottes“ gilt,

gelegt. Der Einzelne tritt als integrierender Bestandteil des Allherrschers, des Ueberwinders des Todes, auf und stellt die Brücke, die Uebergangsstufe zu ihm dar. (Potentieller Mensch-Gott). Er erwirbt das Recht, nach einem Wort von Hegel, „in seinem Eigentum zu sein“. Damit wird eine Bresche in dem Dualismus und Luft für den Mystizismus, für die Religiosität schlechthin geschaffen. Ein Jeglicher verkehrt hier direkt mit seinem Gotte, und bleibt bei sich, autonom. In dieser Gestalt, als ideeller Punkt im Reiche Gottes, weiss man die Natur und die Dinge sich untertan, man fühlt sich über ihre endlichen Gesetze erhoben, und so auch ewig und lebenssicher. Der gesamte deutsche Idealismus, wie er in Leibniz und Kant seinen Ausdruck fand, sieht auf diesen religiösen Individualismus oder Autonomismus, „Autotelismus“, als auf seine Quelle zurück.

Ein weltgeschichtliches Beispiel der revolutionären, atheistischen Religionsrichtung bietet der Buddhismus der Inder. Die Religions-Sicherheit wird hier durch die Wegdekretierung der Wirklichkeit erlangt. Die revolutionäre Auflehnung gegen sie pflegt mit der Rückkehr zum Ausgangspunkt des Revolutionswillens, zum Nichts zu endigen. Die Welt des Seins und Sollens, der Natur und der Sitte, und was sich daran knüpft, wird gänzlich verschmäht, und der Mensch weiss sich mit dem Willen zur Negation eins. Einer Religion ohne Gott, und so auch einer Welt ohne Ziel und Zweck, jedes Sinnes bar, wird das Wort geredet. Der gewöhnliche Revolutionsmensch oder „Atheist“ geht in seinem Glaubensbekenntnis nicht so weit. Er lebt vielmehr auf Kosten der Negation des zurzeit Bestehenden und stellt sich als religiöser Schmarotzer heraus. — Es gibt jedoch positive Atheisten, denen die „Naturalisten“, die die Religion als „Luxus“, der „genossen“ werden kann, auffassen, angehören. Die Religion habe nach ihnen dem „Spieltriebe“ zu dienen. Ihr Wesen soll sich gar mit der spielenden „Energie“ decken. Da aber die spielende Energie im Laufe der Kulturentwicklung fortwährend abnimmt, so muss auch das „illusionäre“, „re-

ligiöse“ Vermögen in ständiger Abnahme begriffen sein. Die Tragik der Irreligiosität in ihrer ganzen Fülle empfindet erst der „Nihilist“, der automisierte Individualist, ein Kind, das aus der legitimen Ehe des „Naturalismus“ und Atheismus entsprossen ist: Der Nihilist sieht sich jenseits von jeder Gegenüberstellung, von jeder Sozial- und Weltordnung, diese wie ihre Geschichte dünken ihn als Fetischismus und Illusion, und er bekundet daher keinen starken Willen, der auf Religion, auf Lebenssicherheit und Vollkommenheit hinzudrängen vermochte. Der Nihilist — und in dieser Hinsicht befinder sich in seiner Gesellschaft der moderne Durchschnittswissenschaftler und der Atheist — ist von der falschen Ueberzeugung in Beschlag genommen, im religiösen Leben gehe die „Spezies“, der „Einzige“, die Individualität unter. Man hat, meint er, gegen die Religion, die ihm als Vorbote der menschlichen Schwäche gilt, ins Feld zu ziehen.

In Wahrheit aber setzt jede freireligiöse Lebensart eine Individualisierung der Einzelnen, weil unausgesetzte, rege Lebens- und Willensäusserung voraus. Nicht die „Grundnatur“, der „Charakter“ wird da dem Tode geweiht, sondern die atomisierten, zerbröckelten Lebensgefühle, die immanent beschränkenden Augenblicksgefühle weichen hier dem intensiveren und ausgedehnten Allgefühl und Allwillen. Bloss die seelische Schlacke geht verloren. Der Einzelne, der „Einzige“ opfert sich nicht darin; das Gegenteil tritt zutage, er gelangt hierdurch zur äussersten Grenze seiner Selbstschöpfungsmöglichkeit, zum höchsten Schöpfungspunkt — innerhalb seiner Sphäre.*) Die Verschmelzung des transhistorischen Selbst mit dem augenblicklichen, historischen zu einem realen Ich kommt zustande. Es steht ihm hier die Bahn offen, ein unausgesetzter Schöpfer einer positiv-heroischen Kultur zu werden.

---

*) Der Einzige als Aeusserung des Umwandlungsprinzips, als ein verkörpertes Anders-Werden, das atheistische Ich gibt allerdings die Richtung seiner Aktion auf. Es beginnt sich selbst zu wollen, was jetzt, in der Sphäre der religiösen Zeugung, dem Sich-selbst-wollen des gesamten Weltvermögens gleichkommt.

Wenn wir von den Demütigen, Schwachen, Vorurteilsvollen, Schwermütigen, die sich eines entsprechenden aggressiven, religiösen Lebens erfreuen, bei denen die Religiosität als Erhaltungs-, bezw. Konservierungsmittel, als ein politisch-hygienisches Gebot erscheint, absehen, so zeigt sich die Religion in ihrer idealen Wirklichkeitsgestalt als aktive Selbst- und Weltschöpfung. Sie erweitert den beschränkten emotionellen Horizont und vernichtet das eitle, leichtsinnige Augenblicksindividuum. Irreligiosität hingegen schränkt ein, verneint, verkleinert das Lebensvermögen, atomisiert, erzeugt und erzieht einen anti„sozialen", antiweltlichen Willen (als Beispiel denke man an den Buddhismus), schwächt das schöpferische Streben ab, nährt die Verwirrung und Vereinsamung, mit einem Worte: sie ist antikulturell.

Das klassische Altertum wusste es zur Genüge.

Der von den Irreligiösen herrührende und so häufig kultivierte Satz, die Lebensvollkommenheit entbehre die Religion, bedürfe keiner religiösen Stütze, stellt eine contradictio in adjecto dar, birgt den Unsinn in sich. Religion ist doch im grossen und ganzen nichts anderes, als Lebensvollkommenheit, nichts als der Glaube an sie, nichts als Erfinden und Grossziehen derselben. In jeder ihrer Gestalten erscheint sie als Erzeugerin einer bloss geahnten und möglichen Lebensvollkommenheit. Und wo diese fehlt, mahnt sie, die Religion, an dieselbe. —

Achtet man auf die Art, wie der religiöse Wille das zugängliche Weltgeschehen zu einer lebendigen, totalen Gemeinschaft zusammenfasst und diese bejaht und gut heisst, so ist zu erwarten, dass der Gemeinschaftswille sich als eigentlicher Träger und Erzeuger religiöser Kultur erweisen kann. In Wirklichkeit endet jede positive Religionsgattung, sowohl die naturalistisch-aristokratische, wie die christlich-demokratische mit einer totalen, gefühlsmässigen Zusammenfassung des Weltgeschehens, mit Ueberwindung der zur Tragik und Einsamkeit hinleitenden Daseinskonflikte. Eine konkrete, allumfassende Lebensgemeinschaft oder der Glau-

be an sie winkt dem Religiösen. In noch höherem Masse ist es bei der Religionsgattung, die vom Gemeinschaftswillen ins Leben gerufen wird, der Fall. Hier hebt die Willensaktivität mit Religion an. Das Miteinander-wollen wandelt sich in ein Wollen füreinander, und dieses endet mit dem Ineinander-sein. Der Pantheismus ist daher die natürliche Aeusserung der Gemeinschaftsreligion. Allein der Pantheismus bedroht immer von innen heraus das religiöse Verhältnis, indem er die Weltteile, die miteinander in Verkehr treten, entindividualisiert und gleichmacht. Die Welt wird als homogener Inhalt erlebt, und ein Gefühl der inneren Gebundenheit und Enge stellt sich ein. Das heimatliche Weltgefühl wird mechanisiert. Dem isoliert auftretenden Gemeinschaftswillen stehen jedoch noch andere Religionsmöglichkeiten zur Verfügung. Indem er den Weltstrom zu einer Weltperson, zum Theos postuliert, weiss er sich als Diener des Weltwillens. Nur hört hier der Einzelne auf, den selbständigen Faktor in der religiösen Weltgemeinschaft zu spielen; er wird bald von dem Weltwillen zurückgedrängt. Der Mensch beginnt seine Nichtigkeit zu fühlen und erkauft hier die Zuversicht auf Kosten der Abnahme des eigenen Schöpfungstriebes. Ein ähnliches Geschick wurde den Dienern der jüdischen Theokratie zuteil.

Dass dieser tragische Zustand keine Notwendigkeit des Gemeinschaftsprinzips ist, sondern eher eine Folge der Hypertrophie des Gemeinschaftswillens im Lebensakt bedeutet, versteht sich von selbst. Er weist darauf hin, dass, soll das religiöse Leben nicht Gefahr laufen, verödet und vernichtet zu werden, es mit den Forderungen des Lebensaktes und seiner Willensrichtungen zu rechnen hat. Und die Gemeinschaftsreligion in dem wohlverstandenen Sinne hat daher alle Willensrichtungen, das gesamte Wollen zur Aktion zu erwecken, damit immer ein Neues und Drittes, ein höheres Gemeinschaftswesen entsteht, als dessen Seele und aktives Glied man sich weiss und fühlt. Der Katholizismus stand dieser Lösung des Religionsproblems sehr nahe. Nur ist es

die Vorstellung einer absoluten Theokratie, die hier der gemeinschaftlichen religiösen Schöpfung Abbruch tat. Die Gottesgemeinschaft ist in Stagnation begriffen worden und wurde nicht von Innen heraus erweitert und vertieft. Schuld daran ist das deduktive Religionsverfahren, des dem Katholizismus geläufig ist. Das echte Denken darf schon deduktiv verfahren, das Leben aber, das belebende, konkretisierende Gefühl, wie der bildende Wille müssen induktiv sich ihrer Aufgaben erledigen. Aus den Teilaktionen muss eine Totalaktion werden, und die so geschaffenen Totalaktionen müssen sich wiederum zusammentun und sich für ein neues Gemeinschaftsleben opfern. Während das Denken deduktiv und analytisch, muss die Lebensbildung induktiv und synthetisch vor sich gehen. Dieser Regel hat sich auch die Religionsgestaltung zu fügen. —

10. Die Gemeinschaftsreligion strebt, der Fülle der Welt gerecht zu werden. Sie will Weltreligion im Sinne der Ueberschreitung sowohl der individuellen wie der historischen Grenzen werden. Sowohl die Variabilität wie die Konstanz des Daseins will sie umfassen, die der Duplizität beider entspringende Tragödie — überwinden. Die Anfänge des religiösen Lebens haben auch mit der weltreligiösen Tendenz angesetzt. Als die Welt des Menschen sich noch mit seinem Stamm, seiner Familie, die Träger des gesamten Lebens war, deckte, gestaltete sich der Familien-Verband zur Kirche des Menschen. Und jede Aktion der Familienglieder, die also die einzigen „Weltbürger“ waren, strömte religiöse Zugehörigkeit aus. Alle Erlebnisse und Aktionen trugen noch den Charakter der Totalität an sich. Es ist bekannt, wie die Zivilisation, die Teilung und Neugestaltung des Arbeits- und Kulturaktes diesen Zustand der Unschuld hinter sich zurück gelassen hat. Als Träger des wahren Weltlebens treten die Kirchen auf und in neuester Zeit ist es so weit gekommen, dass dieselben sich nur als Vermittler der Gemeine mit einer jenseits der menschlichen Betätigungsarten gezeugten Geisteswirklichkeit, Vollkommenheit und Ewigkeit wissen. Die drei Sehn-

suchtsgedanken des Menschen, die den Abschluss seines Aktivitätsvermögens ausmachen, der Glaube an die Einheit und Ewigkeit der eigenen Seele, der Welt und des beide umfassenden Gottes, welcher Glaube in der Trinität der christlichen Kirche seinen Mythos zu sehen hat, sind irgendwo im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen und sind erst in neuester Zeit, nachdem der Protestantismus den Schwerpunkt des Lebens in die Seele und Gesinnungen der Einzelnen verlegt, und die Kirche im Grunde zu einer vorübergehenden Erscheiung, zu einer „Notkirche“ herabgesetzt hat, durch den Dreigestirn der „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ ersetzt worden. Diese mythische Dreieinigkeit unseres Zeitalters sollte in neuer Lebenslage dem Gehalt der alten Trinität den Ausdruck verleihen: Die Freiheit soll die Einzigkeit der Menschenseele künden, die Gleichheit soll auf die homogene, gleiche Welt, deren Gesetzen sich alle gleich zu unterordnen haben, hindeuten, und die Brüderlichkeit, endlich, ist berufen, die Zusammengehörigkeit beider, der Welt und des Einzelnen, den Gemeinschaftsgott der Neuzeit zu demonstrieren.

Welchen Gebrauch unsere Kulturparteien aus der neuzeitlichen Trinität machen, ist bekannt. Die Aristokratie sieht in der Freiheit das Recht auf Erwerb, Macht und Angriff, die Demokratie erblickt darin die Möglichkeit der menschlichen Autonomie, und die Revolutionäre lesen daraus die Bestätigung ihres Willens zur Umwälzung und Neugestaltung heraus. Aehnlich steht es mit den anderen zwei Idealen. Die Aristokratie kommentiert die Gleichheit als Gleichheit in natürlicher Hinsicht, die Demokratie als Gleichheit vor dem Menschengesetz, und die Revolution plädiert für die Möglichkeit gleicher Existenzbedingungen für alle. Die Brüderlichkeit, soll endlich, die innere Stetigkeit in den angestrebten Ordnungen zum Ausdruck bringen.

Die höchsten und zutiefst liegenden Lebensinteressen der Menschen sind an den neuzeitlichen Mythos gebunden. Kein Wunder, dass es hier unternommen wird, eine i n n e r e

Verständigung mit der Totalität des Daseins, eine religiöse Sicherheit zu erlangen. Der Schwerpunkt des religiösen Schaffens und Erlebens liegt natürlich im synthetischen Glied des Mythos. Von der Brüderlichkeit führt der Weg direkt zur Gemeinschaftsart. Die schöpferische Vermählung der einzelnen Willensrichtungen im Menschen miteinander stellt den Boden dar, aus dem das Wertgefühl, und die Vorstellungsart der Gottheit herauswachsen. Die die aktive Intimität lähmenden sozialkulturellen Konflikte, Widersprüche und Antinomien, soweit sie nicht in den Dienst einer einheitlichen Kulturwelt gestellt werden, erscheinen daher als Hemmungen der sozialisierend schöpferischen Religiosität und so auch des religiösen Gemeinschaftswillens.

„Denn wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen.“ Wo auf der Grundlage unseres Lebens ein innerlich freies, frei von dramatisierenden und rein von antagonistischen Widersprüchen, Zusammenwirken und gegenseitige Befruchtung stattfindet, wo die schöpferische, aktive Gemeinschaftsliebe und Intimität grossgezogen wird, dort wird das Fundament zur unsichtbaren Kirche der Gegenwart gelegt. Eine jegliche Gemeinschaft, deren Glieder miteinander aufrichtig und frei einen Bund schliessen, wo Leben als solches, die Gemeinsamkeit des Daseins noch Platz zu greifen vermag, bildet eine Kirche, einen konkreten Träger und Förderer des Menschenlebens in Totalität. In schweren Stunden, in den Uebergangszeiten, wo die Menschen, im tiefsten Innern, sich selbst überlassen, der Vereinsamung zum Opfer anheimfallen, und niemand in sich die Macht spürt, in Gemeinschaft mit dem andern ein Drittes und Höheres zu erzeugen und in seinem Namen das Leben zu gestalten, — von solchen Zeiten sagen wir, dass sie der Religion entbehren, dass sie keinen Gott mehr in sich tragen. Es gibt keine Macht in der Welt, die den „entflohenen Genius“ der Religion zurückzubeschwören vermochten. Wohl ist es möglich, aus der Tiefe des Gemeinschaftslebens, wenn es frei und lebendig ist, einen neuen religiösen Willen zu er-

wecken. In unseren Tagen, wo die schöpferische, kollektive Genialität durch die gesamte partikularistische Lebensart gehemmt wird, sind es nur zwei soziale Daseinssphären, wo die religiöse Gemeinschaft aufs neue gebildet wird. Die nationale Sphäre und die Gemeinschaftskreise der enterbten Produzenten, die nicht besitzen und nicht gelten, stellen die einzig neuen, zerstreuten Kirchen in der modernen Kultur dar. Und wenn manchmal die blassen Worte des weltgeschichtlichen Alltags sich in Zauberworte verwandeln, wenn eine unauslöschliche Sehnsucht unter den Menschen zu wandern beginnt, wenn wir aufrichtig unser Tun und Wollen heilig heissen und uns als grade und reine Menschen wissen, überall da webt und wirkt die Selbstschöpfung der Gemeinschaftsreligion. Wir fühlen, wie das Leben sich ausdehnt und erweitert, und mit uns wird der Kreis, der die Welt zusammenhält, Gott selbst ausgespannt. Und wären keine freien ‚Kirchen' vorhanden, so müsste man ob der Aussichtslosigkeit unserer Kulturart den Glauben an die Kultur selbst verlieren. Allein die nationale Gemeinsamkeit der Gegenwart bleibt von den natrlichen Beschaffenheiten, von Rassenegoismus und Beschränktheit des Stammes allzu stark belastet, und die Gemeinschaftskreise der Produzenten sind allzu eng, so dass die Aktivität, die zurzeit die Weltgemeinschaft zeugt und Gott dient, die Gefahr läuft, atrophiert zu werden und dem Tode zu verfallen. Bei dieser Lage der Dinge erhalten nun die alten Kirchen und der alte Religionskultus ihre Existenzberechtigung. Und bei diesem Zustande wird er auch bleiben, solange es allen gemeinschaftlichen Gesellschaftskreisen und somit auch den Staatsgebilden nicht gelungen ist, im Einvernehmen mit dem Volke die Kirchenregalien an sich zu reissen. Aber dann werden die freien staatsartigen Gesellschaftskreise sich einem Höheren und Dritten opfern, sie werden über sich hinausgehen und den Weltstaat bilden. Die Weltreligion bedarf eines Weltstaates, ohne dem sie zum Spuk und Illusion herabgesetzt wird. Und ihr Dienste leisten, heisst allenthalben im Leben und

obendrein im sozialen Leben, ihr Ziel im Auge behalten und sich ihrer Führerschaft anschliessen.

11. Die Religion deckt sich mit der vollen Tat des menschlichen Willensorganismus und kann daher nur durch den Gang der sozialen Geschichte in Erscheinung treten. Sie geht auf die reale Beherrschung des Ganzen und der Ganzheiten in der Welt aus, und jede Etappe in der Religionsentwicklung kommt der tatsächlichen totalen Entwicklung des Kulturorganismus selbst gleich. Die spezifischen religiösen Mittel, wie Gebet, Opfer, Sakramente, Tanz, der gesamte Kultus kann nie die religiöse Aufgabe des Menschen erfüllen, geschweige denn ersetzen. Ebenso wie das Erlebnis des Lebens- und Kulturaktes nie die auf das Ganze gerichtete Willenstat überflüssig zu machen vermag. Lediglich das religiöse Ich, die „Religion“, die lebendige, innere Verbindung im Einzelnen und in der Gemeine, ihr totales Erlebnis wachzurufen und aufs neue herzustellen, ist die Aufgabe der religiösen Mittel, die sich so als Technik und Hygiene der Religiosität herausstellen. Wie die Tugenden den sittlichen Willen, so will der Kultus den Willen zur Religion rein und lebendig erhalten. In der Neuschöpfung des Glaubens an die Ganzheit liegt der tiefere Sinn der spezifisch religiösen Betätigung. Der innere, rege Verkehr, ein beinahe ekstatischer Verkehr des Einzelnen mit einem „Etwas“ oder mit dem eigenen als Ideal gedachten und geahnten, in die Zukunft projizierten Wesen, sei es ein Gott oder das Ideal des eigenen Volkes, der Menschheitsentwicklung, der ideal wahre Mensch (homo homini deus), oder die Vorstellung von der eigenen Vollkommenheit wird hier angestrebt. Auf dem Wege der stark belebenden Phantasie wird ein Verkehr erzielt, der sich in das Motiv des Willens zu einem Ganzen und Ewigen wandelt. Der Kulturwille des Menschen wird dadurch hellsehend und stark, er schüttelt den den Flug belastenden Partikularismus gründlich ab. Der Mensch bereitet sich zum Bürger des Universums, zum Weltkrieger vor, und die Hingabe an Gott, an eine sinnvolle Weltordnung wird in ihm wach.

Den religiösen Mitteln wurde nicht immer die Rolle, die ihnen von mir vindiziert wird, zugedacht. So traten sie vielfach mit dem Ausspruch auf, materiell fassbare Aequivalente zu werben; in der politischen Formel „do ut des" soll angeblich der Inhalt des religiösen Verkehrs zum Ausdruck gelangen. Gewiss ist in den Tatsachen der Opfer und Sakramente ein naiv-wissenschaftlicher Prozess nicht zu verkennen. Die Darbietungen, die sog. heiligen Mittel tragen ursprünglich keinen rein symbolischen Charakter, sondern gelten als materielle Ursachen oder Bedingungen des zu erwartenden Heils. Das katholische Mütterchen, dass noch in unsern Tagen ein zierliches, aus Holz geschnittenes, gekrümmtes Beinchen nach der Kirche trägt, damit das gekrümmte Füsschen der Enkelin wieder gerade wird, denkt nach seiner Art nach dem Satze vom zureichenden Grunde. Die Kirchenwand wird mit aus einem aus Papier oder Holz geschnittenen, gekrümmten Fuss geziert, und der Fuss der Enkelin ist geheilt; so soll die Ordnung in der Welt unantastbar bleiben. Diese Art der Aequivalent-Auffassung der religiösen Betätigung zieht sich bis zur Kabbalistik hinauf, die durch besondere Zusammenstellung von blossen Worten das zu erreichen gedenkt, was die alten Kirchen auf dem Wege der dinglichen Sakramente anstreben. Das Prinzip bleibt das gleiche.

Erst die Andacht und der innere Verkehr, der durch das Gebet, durch malerische und architektonische Mittel erweckt wird, ist von der Götzendienerei der Aequivalent-Auffassung frei. Wie im religiösen Tanz der Naturvölker der Einzelne die Schwere und die Hemmungen des augenblicklichen Daseins von sich stösst und ein ganzer und beflügelter Mensch wird, so erneuert und stählt das religiöse Schauspiel, der religiöse Geselligkeits-Kreis, das von partikularistischen Zielen freie Gebet und die religiöse Malerei und Architektur den Willen zum Miteinander-Sein und Wirken, den Gemeinschaftswillen. Der Aequivalent-Auffassung des religiösen Kultus stellt sich die synthetisch-schöpferische entgegen. Ein

jeder heimst mehr Kraft ein, als er ursprünglich besass. Ein Drittes und Höheres, ein Mehr von Wollen und obendrein von Wollen zu einem lebendigen personenartigen Ganzen kommt zustande. Der religiöse Verkehr wird schöpferisch und dringt — zur Kunst. —

Vom kuenstlerischen Schaffen und Erleben

1. Wenn man bedenkt, was der Mensch ist, was er trägt und erträgt, wundert man sich nicht mehr ob der Mannigfaltigkeit der Tätigkeitsarten, die für sein Bestehen und Wachsen notwendig sind. Die Willensrichtungen des Kulturaktes machen noch lange nicht die Fülle des Lebens aus. Und auch weisen diese auf die fünfte Willenswurzel, auf das Sich-selbst-Fühlen und -Wollen zurück. Der durch die vierfache Willensbildung konstituierte Kulturakt würde in der Luft schweben und jeder Subjektivität bar sein, würde keine Vermittlung zwischen ihm und dem Sich-selbst-Fühlen und -Wollen stattfinden. Das Fühlen und Wollen aber, die um das Selbst kreisen, vermögen sich nicht zu genügen; die Eindrücke und Forderungen der Natur und Kultur lassen das Selbst nicht in Ruhe weilen. Das Fühlen und Wollen umspülen den Seelenpunkt, den mir Selbst nennen. Das Wollen entfernt sich vom Selbst und vermag es nicht zu erreichen oder es stürmt über dasselbe weit hinaus, oder es dringt gar in das eigene Wesen, bis es zur Grenze gelangt, wo alle Grenzen aufhören, und der Blick für die Ungebundenheit und Unbedingtheit, für die Urfreiheit, für das Zwischen der Lebensakte und Elemente sich auftut. In diesen inneren Horizonten und Perspektiven nimmt das freie menschliche Schaffen seinen Anfang. Die Art und Weise des zu Schaffenden aber, ist durch die Elemente gegeben, denen das Umschaffen gilt. Wächst das um das Selbst kreisende Gefühl zum Totalgefühl aus, und wird dieses Allgefühl in das Wollen, d. h. in das Streben zu Zielen hineingelegt, so wandelt sich das Wollen in einen ganzen Willen, der die Erzeugung einer verwandten, allumfassenden göttlichen Welt zur Folge hat. Es bildet sich das unausgesetzte, stetige Verbindung und Sicherheit zeugende, religiöse Ver-

halten. Unter dem Druck des Totalgefühls, das Intimität bedeutet, treten alle vorhandenen und bloss geahnten Willensmächte in Gemeinschaft miteinander, und es entsteht eine Welt-Religio, eine unmittelbar erlebte Weltheimat. Dem ganzen Ziele, das ja jedem Wollen innewohnt, wird die Krone aufs Haupt gesetzt, es wird zum Gott symbolisiert, und der Mensch selbst nimmt in seiner Bescheidenheit eine Stelle neben Gott oder in Gott an, oder er nimmt Gott in sich wahr, oder er stellt Gott über sich, oder er begnügt sich gar mit dem Streben zu Gott. Nur im Wahn befangen, setzt er sich gleich Gott, und er gerät aus der Weltordnung, die zum religiösen Gemeinschafts-Vertrag Anlass gab. Allenthalben aber leuchtet ihm die göttliche Kuppel entgegen, und er weiss sich lebendig und froh.

Die Wege der Schaffenden, am Anfange wenigstens, ähneln einander. Und der künstlerisch Schaffende hebt an der gleichen Quelle an, wie das religiöse Genie. Ihm machen aber die Sinne, die Triebe, die Wahrnehmungen und Einzelerlebnisse viel zu schaffen. Diese stellen sich dem Sich-selbst-Fühlen und -Wollen hartnäckig entgegen und drohen das Band zwischen dem Selbst und den Zielen und Zwecken der vierfachen Willensbildung zu zerreissen. Um des eigenen Selbst, und was in ihm lebt und von ihm aufgenommen wird, nicht verlustig zu gehen, gibt es jetzt nur eine Möglichkeit: die sinnlichen Tätigkeiten und die sinnlich ausgebreitete Wirklichkeit mit den Eigenschaften und Zügen des menschlichen Selbst zu bekleiden. Die Sinnlichkeit hat die Form von individuellen Zusammenhängen, von Individualitäten, die von der Anschauung als solcher auf einmal erlebt werden, anzunehmen.

Unsere wissenschaftlichen Organe vermögen nicht mit der Sinnlichkeit und den Einzelerlebnissen, die den Menschen in einen leidenden Zustand versetzen, sich vollständig auseinanderzusetzen; mit ihrer Hilfe wird diese bloss in einander ähnelnde Teilvorstellungen zerlegt. Es ergibt sich aus dieser Erkenntnistätigkeit eine dem Verstande verwandte

Welt. Das menschliche Selbst bleibt immerhin im Hintergrunde. Der Verstand aber ruht nicht, bis es ihm gelungen ist, die der Sinnlichkeit verliehenen Teilvorstellungen unter eine allgemeine Vorstellung oder Kategorie zu subsummieren, was noch mehr zum Verdrängen des unmittelbar gegebenen Kerns des Einzelnen führt. Freilich lässt sich der Mensch auch im Bereiche der Verstandesoperationen nicht ohne weiteres seiner unmittelbaren Existenz, seines Selbst berauben, indem die erkenntnismässige Aktivität zur Selbsterfassung drängt. Dem Erkenntnisprozess folgt die Kritik auf der Spur, und die Kritik selbst, zu Ende gedacht, stellt sich als ethische Bewertung heraus. Die Erkenntnis wird dadurch aufs Subjekt bezogen und zwischen beiden ein Verhältnis angeknüpft. Allein die unmittelbare Existenz im Menschen bleibt auch jetzt nicht befriedigt. Das Lebensproblem des Menschen, eine unvermittelte, intuitiv vor sich gehende Verbindung zwischen ihm und der sinnlichen Umwelt herzustellen, bleibt ungelöst. Die Religion vermochte nur zwischen Geistern und geistig fungierten, mit Willen begabten Weltdaten ein Band zu knüpfen. Zu der Religion des Geistes, der Willensaktionen muss so noch eine Religion der Empfindungen, Wahrnehmungen und Dinge hinzukommen. Dies ist aber nur möglich, indem die Welt der Töne, Farben, Worte, Gedanken, Erlebnisse und Dinge in individuelle, der eigenen Individualität ähnliche Erscheinungen verwandelt wird. Das künstlerische Schaffen erfüllt nun diese Aufgabe und bevölkert die Umwelt mit „künstlerischen" Individualitäten, die vom Menschen unmittelbar erlebt und von seiner Anschauung *in toto* erfasst werden.

Der Drang zur Unmittelbarkeit, zur gefühlsmässigen Kontinuität ist es also, die auch den künstlerisch Schaffenden in Bewegung setzt. Während aber die Religion einen Entindividualisierungsprozess durchmachen muss, um zur Unmittelbarkeit zu gelangen, so sieht sich der künstlerische Mensch genötigt, aus der Unmittelbarkeit seines Selbst heraus, die Umwelt zu individualisieren. Erst nach dieser Schöpfungs-

art wird die künstlerische Brücke zwischen dem Menschen und seiner Umwelt geschlagen. Der eigentliche Kern in uns, das Selbst nimmt unmittelbar und anstandslos das Ganze des gegenüberstehenden Gegenstandes oder Zustandes in sich auf, ohne jede Rücksicht auf Gut und Böse, nützlich und schädlich, wahr oder unwahr. Mit religiösem Vollgefühl hängt er jetzt an der Ganzheit der Erscheinung. Und dieser Anblick ist es, den die Menschen Schönheit nennen.

2. Es ist eine andere Frage, wie die Schönheit oder die künstlerische Wahrheit zustande gebracht werden soll. Ich will hier nur den Menschen in seinem Drang zur Schönheit ablauschen und die Notwendigkeit dieses Antriebes und seiner Erzeugnisse für das Leben des Kultursubjekts plausibel machen.

Wie das Selbst des Künstlers in uns zur Seele der Wahrnehmungen und Erlebnisse zu werden beginnt und wie die verschiedentliche Ordnung derselben erst durch diese ausgesandte Seele zu einem abgeschlossenen, individuellen Kunstwerk wird, fällt ebenso schwer zu beschreiben, wie die Geburt andersartiger Wesen. Allein die Seele des Kunstwerks ist ein Ebenbild der menschlichen Seele, trägt in sich ihre Tiefe und ihren Glanz. Die Alten haben richtig gesehen, als sie von der Schönheit als vom Schaffen einer Idee sprachen. Nur wähnten sie, die Urbilder oben, in den Sphären suchen zu dürfen, während diese im menschlichen Selbst gegeben sind. Stellt sich das Selbst des Menschen, in seiner fasslichen Gestalt, als ein Sich-selbst-Fühlen und -Wollen heraus, so besteht die Seele des Kunstwerkes in dem Beziehen der es ausmachenden Verknüpfungen und Formen auf ein durchgängiges Gemeinsames, aber zugleich individuelles Sein. Ein beliebiger Ausschnitt aus der uns umspielenden und drückenden Wirklichkeit wird nach den Prinzipien der Aktivitäts-Scheidung und -Bildung in ein Ganzes geformt, das durch das ausgesandte Selbst in ein individuelles Sein verwandelt wird. In dem sich so offenbarenden Kunstwerk bleiben die aufs

Zeitliche und Beschränkte gerichteten Formen des Wollens gebunden gehalten. Hinter jeder Bewegung der das Kunstwerk ausmachenden Linien oder hinter dem Spiel und Kampf der es bildenden Figuren lauert die abgeschlossene, lediglich sich selbst wollende Seele und gebietet dem natürlichen Zwang der Assoziations-Verbindungen (Eindrücke), dem Begehren und der Dissonanz Halt zu machen. Die verschiedenen Formen und Bewegungsarten des Kunstgebildes verhalten sich zu seiner Ganzheit und Einheit wie die Adjectiva zu ihrem Substantivum. Allein für sich sind sie unbedeutend und leer oder verfallen gar den partikularistischen Trieben zum Opfer, als Diener und Glieder der individuellen Komposition aber künden sie in jeder ihrer Erscheinungen die Seele des Ganzen oder lassen ihre Gegenwart ahnen. Eine so beschaffene Kunstindividualität drückt nicht mehr wie es ursprünglich die gegenüber-strebende Sinnenwelt, der Zwang der Natur-Assoziationen zu tun pflegt, sondern drückt ein sich genügendes Wollen aus und macht auch frei. Der Anblick und das Erfassen des künstlerischen Produktes bedeutet daher in zweiter Linie das Schaffen der den Menschen erhebenden und beflügelnden Freiheit. Zuvörderst aber war durch ihn die unmittelbare Verbindung mit den gegebenen und geahnten Erlebnissen und Wahrnehmungen möglich gemacht. Ein der Verwandtschaft entströmendes Sicherheitsgefühl und die durch das Setzen von Individualitäten getragene Freiheit, beides charakteristische Grunderlebnisse des religiösen Verhaltens, sind so auch der künstlerischen Produktion eigen. Und als solche erscheinen sie am Anfang und am Ende des Prozesses, sowohl als Motive, wie als Zwecke desselben. Nur sind die Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner Schöpfung, beim künstlerisch und religiös Schaffenden, grundsätzlich verschieden. Das religiöse Subjekt wird selbst zum Glied einer architektonischen Welteinheit oder zu einem Moment eines Weltwillens und -Zieles, es bildet samt dem Gotte ein ‚Kunstwerk', einen ‚Dom', eine ‚Symphonie', einen Epos oder gar ein dramatisch bewegtes Weltgedicht, welche

Gestaltungen real erlebt werden. Der Künstler aber sendet nur die in einer Stimmung oder einem Willensakte fixierte eigene Seele aus, die dann in Gemeinschaft mit den Formen der Verbindungen, mit den Ordnungsformen auf die Sinnlichkeit und die Sinnenaktivität angewendet wird und das individuelle Kunstwerk bildet. Die Romantiker und nach ihrem Beispiel die psychologischen Aesthetiker der Gegenwart pflegen das Hineinlegen des durch eine Stimmung oder durch ein Strebigkeitsgefühl charakterisierten und erfassten künstlerischen Selbst als Einfühlung zu bezeichnen. Ich weise diesen Ausdruck zurück, da das momentane Gefühl, seine eventuelle Stärke nur die Rolle der Vermittlung spielt. Hinter diesem steht das Selbst, das Sich-selbst-Fühlen und -Wollen, das jetzt im Kunstwerk alle geformten Inhalte auf sich bezieht. Das Verhältnis des Künstlers zum Kunstwerk ähnelt so dem einer Mutter zu ihrem erwachsenen Sohne.

3. Die Vermählung des künstlerischen Selbst mit seinem Kunstwerk entzieht sich, wie alle Zeugung, der Beschreibung. Allein im Kunstwerk erkennen wir den Künstler und seine Absicht wieder; auch ist uns, wenn auch rein schematisch, die äussere Form vertraut, in der sich der Schöpfungsprozess abwickelt. — Das grosse Gefühl und der starke Wille zu sich selbst, zum unmittelbaren Erfassen der eigenen Ich-Existenz, nötigt den Schaffenden, und in solcher Lage befindet sich jeder Lebende, sich der Geschichte seines Lebens und des Weltlebens zu bemächtigen und eine Auswahl unter den Eindrücken und Wahrnehmungen vorzunehmen. Was der rein assoziative Zusammenhang und das Gedächtnis vermitteln, entbehrt des Individuellen und Abgeschlossenen, steht sowohl in seinem kaum zu bewältigenden Umfange, wie in seiner atomartigen, den Daseinszwecken des Einzelnen fremden oder im glücklichen Falle gleichgültigen Art über diesem, und bisweilen richten sich die spontan verlaufenden inneren und äusseren Eindrücke und Erlebnisse gegen den Einzelnen. Anders aber gestaltet sich die eigene Seelensituation, wenn die in den Blickpunkt des Schaffenden fallenden Eindrücke in

eine Enge, nach einem Wort der Psychologen, in die „Enge des Bewusstseins“ hineingezwungen werden, wo sie in die unmittelbare Nähe des Sich-Selbst-Fühlens und -Wollens gerät. Hier berührt sich das Ganze der Eindrücke mit irgend einer Aeusserung oder einem Grade des Wollens zu sich Selbst, und die Erlebnisse und die Eindrücke erhalten dadurch einen Gefühlscharakter; sie weisen die Tendenz auf, in autonome, lebendige Wesen verwandelt zu werden. Rasch entledigen sich jetzt die geschlossen auftretenden Erlebnisse und Eindrücke ihrer assoziativen und daher gebundenen Zwangs-Art. Das natürliche Band, das diese von Hause aus an hatten, fällt weg, und die Erlebnisse gestalten sich jetzt nach den Verbindungsgesetzen aller Lebens- und Kulturakte. Die Ueber- und Unterordnung, die Neben- und Zuordnung, die gegenseitige Spannung und das Mit- und Füreinandersein der Wahrnehmungen, der Erlebnisse greift Platz, und je nach der inneren Absicht des Schaffenden gewinnt in dem also erzeugten und aufgerichteten Kulturakt psychischer Natur eine der Bildungsrichtungen des Kulturaktes die Oberhand. Der Kulturakt selbst beharrt da in unmittelbarer Verwandtschaft mit dem Gefühls- und Willensgrad, der dem zeitweiligen Willen zum eigenen Selbst des Schaffenden entsprungen ist, und an dieses ihn charakterisierende Gefühl bleibt der Kulturakt gebunden. Die störenden, bei der Auswahl und Umgestaltung ausgeschiedenen Wahrnehmungen treten in den Hintergrund, und nach alter natürilcher Art bleiben sie an den ihnen verwandten Inhalten des im Inneren aufgerichteten Kulturganzen haften und bilden so das Gefühl seiner mythologischen Existenz. Was jetzt entstanden ist, bricht mit all den Absichten und Zwecken, die allein aus Not des Augenblicks geboren, im günstigsten Falle ein dem Menschen nützliches Werkzeug hervorzubringen vermochten. Die nach dem Wort Kants „technische Einheit“ räumt der „architektonischen“ den Platz, wo die einzelnen Elemente und Zwecke sich der Idee des geschaffenen Gebildes eingliedern. Das Ganze des Kunstgebildes gibt da seinen Gliedern die Zwecke auf und erwartet

keine Zwecke mehr, die durch das empirische Leben aufgezwungen werden. Das vom Künstler erlebte Werden und die Geschichte der Welt und seines eigenen Selbst, die sich in seinem Innern abspielten, münden in ein Sein, in eine architektonisch geschlossene Bewegung ein, der Weg des schöpferischen Dranges nimmt eine neue Wendung: in der architektonisch erlebten Einheit bewegt sich jetzt alles Leben vom Ganzen zum Einzelnen, vom allgemeinen Zweck zu den ihn erfüllenden Einzelzwecken. Die Form gewinnt die Oberhand über den Inhalt, die Ruhe umschliesst die Bewegung, und die Tat des künstlerischen Willens geht in Anschauung und Beschaulichkeit über. Die metaphysischen, ideologischen und real-sinnlichen Motive, die den schöpferischen Drang lenkten, treten vor der sich genügenden Schöpfung zurück, die jetzt um ihretwillen, ihrer Eigenart wegen lebt und den Künstler in Bewunderung und Andacht versetzt. —

4. Es entsteht nun die Aufgabe, das in sich erzeugte Kulturgebilde in die Welt zu setzen; das innere Kulturgebilde, soll es nicht auseinanderfallen oder von andersartigen Mächten verdrängt werden, muss eine ‚stoffliche', sinnliche Form annehmen, muss Wort, Ton, Linie und Farbe erhalten, muss in ein Stück individueller Natur verwandelt werden. Man denke an den Urtrieb zum künstlerischen Schaffen zurück. Die Natur der Empfindungen und Wahrnehmungen, das Werden sollten ihrer natürlichen, zwingenden Art, ihrer Assoziationsbahn entledigt werden und des Menschen Ebenbild darstellen. Die tiefere Absicht des künstlerischen Schaffens ist es also, eine Empfindungs- und Wahrnehmungskultur hervorzubringen. Die Natur drückt auf das menschliche Selbst, sei es in der Gestalt von Empfindung, sei es in Form von Begehren, und die schaffende Seele reagiert auf den Druck unter Festhaltung ihrer Wirkungs-Einheit und der ihr entspringenden grundsätzlichen Willensrichtungen. Der grosse Sprung vom Schaffen zur Schöpfung wird gewagt, und es entsteht ein Kunstwerk, in dem die Elemente, die Töne oder die Farben, die Worte oder die Per-

sonen und die Massen nach den Prinzipien aller Lebens- und Kulturgestaltung geordnet werden. Das Stück fasslicher „Natur“, das hier den Inhalt der Schöpfung ausmacht, gibt seine Existenz auf. Und von nun an ist es nicht mehr die ‚Natur‘, die sich will und sich besitzt, sondern der Mensch ist es, dessen Wollen und Freiheit einen Ausdruck gefunden hat.

Das sinnliche Band, das den Künstler mit dem Kunstwerk verbindet, ist der Rhythmus, der an die Organe des Ohres und des Auges gebunden ist und materiell sich als periodisch verlaufende Bewegung kundtut. Jenem entspringt die rhythmische Strebigkeit, mit deren Hilfe der Künstler dem Gedächtnis und all dem, was vom Zeitsinn getragen wird, zu Hilfe kommt, diesem erwächst die Symmetrie und Harmonie, durch die der räumliche Umfang überwunden wird. Schon die rhythmische Aeusserung in beiderlei Gestalt individualisiert, schafft über die Sprödigkeit der Aussenwelt hinweg und erzeugt einen kontinuierlich-periodischen Ablauf der Wahrnehmungen. Im Rhythmus, der dem Ablauf der Zeit beziehungsweise des Willens einen berauschenden und reinigenden Klang verleiht, liegt ein tieferer Sinn. Denn die rhythmische Erregung und das rythmische Spiel schliessen in sich Wesen und Erscheinung ein, Stoff und Form fallen da in eins zusammen. Was die Mathematik für die wissenschaftliche Verständigung bedeutet, das bietet die Musik als Trägerin des rhythmischen Lebens für die künstlerische Schöpfung. Die Musik ist die Mathematik der Kunst. Die Mathematik schafft Exaktheit, weil sie Inhalt und Form zugleich ausdrückt, und der Musik kommt in der Kunst eine analoge allgemeine Bedeutung zu, weil in ihren rhythmischen Erhebungen und Zusammenklängen der individuelle Ton des Kunstwerkes, ihre eigentliche Seelengebärde, die wir „Stil“ nennen, in lebendiger und wahrnehmbarer Gestalt sich ans Tageslicht wagt. In der Nähe des rhythmischen Tones schmilzt aller Widerwille, der zwischen dem Körperlichen und Seelischen besteht, die partikularistischen Strebungen der Einzelinhalte unterordnen sich willig der rhythmischen

Bildung, die schon als periodisch verlaufende Bildung, eine architektonische oder symphonische Einheit darstellt. Und als Einheit von Form und Stoff und obendrein als individuell nach eigener Weise den Zeitinhalt oder den Willen befruchtende und belebende Art, verbindet sie sich mit dem Willen zum Selbst des Künstlers; und auch der Künstler lässt seine Seele und sein Werk durch das Medium des Rhythmus in die Welt gleiten. Der Rhythmus ist es daher, der vor allen Dingen das in der Seele grossgezogene Kunstwerk mit individuellem fassbaren Leben erfüllt und dieses dann veranlasst, nach einem eigenen Körper zu streben. Findet aber der Künstler in sich keine ‚Musik', so bleibt ihm auch der Weg in die Umwelt versagt.

Die künstlerische Umwelt selbst setzt sich aus räumlichen Formbeschaffenheiten, aus dem Spiel und der Ordnung der Linien und Verteilung von Licht und Farbe, Nähe und Ferne zusammen. Und so bieten die Produktionen des Auges den Ordnungs- und Gestaltungssinn aller Kunst dar. Innerhalb der zwei Pole, in den Zwischenstufen des Zeit- und Raumsinnes, breiten sich alle Schöpfungen der künstlerischen Produktion aus. An einem Ende dringt der Schaffende in die Zeit ein, fühlt ihren Pulsschlag, geht der Strebigkeit nach. Um die Strebigkeit, um das Werden und Anderswerden, um das Gewordene und Werdende, was ja die Zeit real ausmacht, ist ihm bange, das gesetzlose Geschehen, wo das positive Ziel und so auch der Zweck ausgeschaltet sind, macht ihn stutzig, erweckt in ihm unbefriedigte Sehnsucht und versetzt die Seele in tiefe Trauer. Ach, die Welt liegt hier im Kampf und Krieg mit sich selbst, alles richtet sich da gegeneinander, hier waltet das ‚atheistische', umwälzende und trotzende Urprinzip, hier haust die Einsamkeit. Wie sollte man da nicht, angesichts des Weltstromes, der alles mit sich fortreisst, entwurzelt und der Heimat beraubt, Musik anstimmen; wie sollte man hier dem Schmerz und dem Wagemut des Werdens anders als mit Klang und Gesang begegnen; das Werden, der Zeitlauf hat das Ohr erreicht, und der

Schaffende teilt den Strom, stellt Intervallen ein, die es ihm ermöglichen, Ebbe und Flut, eine Tonerhöhung und einen Tonfall herbeizurufen. Die Zeit ist jetzt schon anders als sie früher war, und morgen wird sie sicher ein anderes Antlitz, als es gestern der Fall war, zur Schau bringen. Sie ist durchaus individuell, weil unstetig. Allein ihr ewig individuelles, trotzendes Gesicht hat zur Folge, dass sie dem Lauschenden auf die Dauer unerträglich, eintönig wird. Und der Schaffende teilt abermals die Strebigkeit und zaubert den Rythmus hervor. Die dem Rythmus innewohnende periodische Wiederholung bedeutet, trotz der Veränderung, die die Strebigkeit auf dem Wege ihres Laufes ständig erfährt, Versöhnung, Vergattung und schaffende Liebe. Die Teilung selbst ist Sache des Auges und des Raumes. Real, naiv besehen, bedeutet der Raum in seiner Vollkommenheit ein Miteinander; da lebt die Welt in- und füreinander, da stellt sie einen Punkt, einen in Beharrung verweilenden Raumpunkt dar. Die Ruhe und starre Gebundenheit bedroht da nicht minder, denn die Ausgelassenheit des Zeitstromes. Hierher dringt die Stille selbst nicht vor, Ausgestorbensein und toter Ernst leben im geschlossenen eisernen Weltring, und der Schaffende sucht ihm zu entrinnen. Die Zeit, die vertikale Bewegung dringt in den Raum; und der horizontale Raum durchschneidet die Zeit und gebietet ihr Intervallen zu machen. Beide gefahrvollen Extreme des Weltgefüges werden verlassen, und es entstehen die verschiedenen Beziehungen und Ordnungsformen, die der Kulturgeist Ueber- und Unterordnung, Neben- und Zuordnung nennt. Innerhalb des Ganzen der ungebundenen Freiheit und der fesselnden Notwendigkeit, die aus dem Raume geboren wird, entsteht ein autonomer Ring, bildet sich ein in räumlichen Formen geschlossenes Freiheitsvermögen. Der Rhythmus und die Symmetrie, deren tieferer Unterschied nur darin besteht, dass in einem der Zeit- über den Raumsinn, und im anderen, umgekehrt, der Raum- über den Zeitsinn die Oberhand gewinnt und die Leitung übernimmt, wagen sich an die Oberfläche, bekriegen das Spiel und den

Ernst, die Freiheit und die Notwendigkeit und bringen Wesen, Kunstwesen von eigener Verbindungsart, von Werden und Sein hervor.

5. So und nicht anders sieht die künstlerische Schöpfung von Innen aus. Wie die Menschen untereinander Kulturakte zustandebringen, ähnlich verfahren sie in ihren Beziehungen zum Dasein der Natur und des Lebens, indem sie Kunstakte schaffen. An einem Ende der künstlerischen Produktion lebt die Musik, am andern bilden sich die Gestalten der Skulptur und Architektur, die durch einige ihrer Funktionen in die grobnatürliche Sphäre, wo technische Rücksichten das grosse Wort führen, einmünden. In der Mitte zwischen beiden sind die Poesie und die Malerei, der Tanz und das Schauspiel und auch die malerische und poetisierte Musik und Skulptur anzutreffen. Angesichts solcher ‚Geographie' der künstlerischen Schöpfung versteht man jetzt, weshalb die grosszügige Musik und Skulptur keineswegs die Farbenpracht der Malerei und die schicksalsvolle Buntheit und Verkettungen des Schauspiels vertragen. Haben doch Musik und Skulptur ihre, durch die Art ihrer Daseinsentstehung aufgegebenen, ewigen Themen; beide führen ständig Dialoge mit dem Universum, beide schöpfen aus seiner Urquelle und Urgestalt; die Musik tut dies, indem sie den Zeitstrom des Weltlebens erfasst und so das Rauschen und den Wirbel der universellen Wendungen, des Geschehens, in Kompositionen überführt; die Skulptur aber geht in ihrer reinen Absicht auf die Notwendigkeit und die erhabene Ruhe und so, auf den Ernst der Weltgestalt hinaus. Diese Urbestimmung schliesst natürlich nicht aus, dass die Brunst und Sehnsucht der Liebe, das Rauschen der Wasser, der Sturm der Winde und des Meeres, der Schlag des Hammers, wie das Sausen des Webstuhls, den unmittelbaren Anlass zur Geburt des Rhythmus und der Akkorde geben, dass die Arbeit des Menschen und der Natur auf den Tonklang hinlenkt; auch streift das Auge des bildenden Künstlers zuerst die Gestalten der natürlichen Körper, um nachher zum Le-

ben, das der Gestaltung als solcher entspringt, zu dringen. Anders bietet sich die Schöpfung auch nicht dem Dramatiker und Poeten dar, und auch der wissenschaftlich Produzierende gelangt nicht anders zu seinem Gebäude als durch das Medium einer sich zufällig aufdrängenden Erfahrungs- und Erscheinungswelt. Ein längst verklungenes Märchen, ein in der Ferne sich windender Ton, ein rasches Versenken in den Blick des Vorbeigehenden, die blosse Ahnung einer Wendung, eines Schicksals, ein kurzer Besuch genügen heutzutage dem Dichter, das Leben und sich selbst zu beklagen oder glücklich zu preisen, ein Drama zu komponieren oder gar einem epischen Lebenslauf nachzugehen. Anders ist das Anheben des dichterischen Schaffens in einer Welt, wie die unsrige, wo tausendfache Verkettungen und Hindernisse der geteilten und äusserst differenzierten Gesittung dem Einzelnen auf jeden Schritt begegnen, undenkbar. Durch wesentlich andere Motive aber musste der Mensch der ursprünglichen, idyllischen Natur-Gemeinschaft, der Mensch des „goldenen Zeitalters“, zum Komponieren von Worten, zu Tanz und Musik getrieben worden sein. Diesem bot sich die Urwelt unmittelbar, und er brauchte daher nicht, gleich den Archäologen, sich mit künstlerischer Deutung von Stükken, von Fetzen des Daseins und der Geschichte zu befassen; ihm blieb die Kraft erspart, die auf die Ueberwindung, auf das Wegsehen von fremdartigen Elementen, auf die Auswahl verschwendet wird. Das Ohr lauschte, das Auge schaute, und das naive Gemüt war bedingungslos seinem Gott, der fassbaren Ganzheit des Universums, zugetan, — und Töne erklangen, Mysterien waren geboren, und Märchen reimten sich an Märchen. Zeit und Raum lebten in dem Naturmenschen so nahe beieinander, dass seine Kunst sich zu einer ursprünglichen, mythologischen Weltkunst zu gestalten vermochte. Gewiss, auch bei uns, in Zeiten allgemeiner, innerer Erschütterung, wo die Sehnsucht nach Wiederbelebung, nach Neuerschaffung der Fundamente des Lebens, der Kultursubstanz, wachgerufen wird, pflegt die Kunst — und mit-

hin alle Menschenschöpfung — eine Wendung ins Mythologische zu nehmen, pflegt diese sich dem Zeit- und Raumsinn in Reinheit wiederum zu nähern. Die Rückkehr der grosszügigen, auf den Weltschlag horchenden Kunst zu den Geheimnissen des Zeitgeschehens, der Freiheit, und zu den Raumgestaltungen und Verteilungen, zur Notwendigkeit und zu dem der Fügung entspriessenden Ernst, birgt eine Doppelerkenntnis in sich, die seltsam anmutet und jedem Schaffenden teuer werden muss; einmal wird man in der Ansicht bestärkt: die Zeit und der Raum, die Freiheit und die Notwendigkeit der Welt als solcher — ein übrigens schon durch Schiller und Schelling bekanntgewordener Gedanke — machen die Urinhalte aller echten Kunstwerke aus; und dann lernt man das Vorurteil abschütteln, wonach jeder Mythus,—ein vornehmliches Vorurteil aller Empiriker, Rationalisten und der schlecht mit der Biologie Umgehenden, — ein Rückschritt und vom Uebel sei. Denn gerade das Gegenteil ist wahr. Im Bereiche der Totalschöpfungen — und hierher gehört neben Religion und Metaphysik vornehmlich die Kunst — bedeutet die mythologische Gestaltung ganz und gar einen Fortschritt; da wird eine Ausspannung und Erweiterung erwirkt. Die Kunst besinnt sich ihres ursprünglichen Vorbildes, sie nähert sich ihrer Idee, die jetzt, nach den tausendjährigen Erlebnissen und Nöten des Künstlers, reicher, tiefer und schicksalsvoller hervortritt. Man deute daher richtig die Zeichen des Lebens. Wo sich der starke Kultus des reinen Tones, der reinen Linie bemerkbar macht, dort dringt die Kunst sicherlich zu ihrer Heimat, dort findet eine bewusste Verbindung mit den Urformen des Kunstwerkes, mit dem Zeit- und Raumsinn statt, dort wird der Künstler zum Sprachrohr des Universums, wie es in Wahrheit und Reinheit lebt und sich fortentwickelt, dort ist also eine geniale Kunst im Anzuge. Und was die Musik und die bildenden Künste hier sinnlich darstellen, anschaulich verbinden, das komponiert die Kunst des Wortes zu einer gefühlsmässigen Ordnung. Die Poesie drängt zum

Epos und zur Tragödie,*) wo die grosse Schlacht zwischen Weltfreiheit und Weltnotwendigkeit, zwischen Spiel und Ernst geschlagen wird, die kleinen, dramatisierenden Akkorde und Motive des Alltags beiseite lassend. Diese geben nur die Folie, den Hintergrund des menschlichen und weltlichen Widerstreits ab. Der Mensch selbst wird zur handelnden Person der „göttlichen Komödie", des Weltepos, und nimmt an den „Leidenschaften" des Universums teil. Die typischen ‚Leidenschaften' der Welt, des Lebens- und Kulturaktes schlechtweg sind und bleiben die ewigen Themen der echten Kunst. Und der Lyriker ist es, zu allen Zeiten, der den aktiven Doppelzustand des Weltdaseins erlebt und sein Persönlichkeitsgefühl an dem Weltgefühl misst; das Begehren und der Neid des Alltags liegen seinem Schaffen fern, — und darin offenbart sich sein Unterschied von dem im Leben Miss- oder Beglückten, und dies verleiht ihm die Krone des Künstlers — und der Lyriker dringt in sein eigenes Selbst, dieses möge ihn mit dem Weltselbst in Verwandtschaft bringen. Dagegen wird Humor und Komik erzeugt, wo das augenblickliche, vorübergehende Dasein äusserst überschätzt wird, wo die Mittel zu gering sind, um das Ziel zu erlangen. Eine Person mutet komisch an, indem sie sich und ihren Handlungen Wichtigkeit beimisst, die ihr keineswegs zukommt; die Illusion ist hier berufen über die geringe Realität hinwegzutäuschen, was auf die Dauer nicht geschehen kann. Die Komödie ist die Karikatur des Tragischen, dies auch in dem Sinne gemeint, dass man inadäquate, kindische Mittel anwendet, um grosse Lebensmächte, denen allein eine entsprechende, überempirische Kraft gewachsen ist, zu bezwingen. Allein gerade diese Beschaffenheit des Komischen befähigt die Komödie Personen und ihre Aeusserungen auf ihre wirkliche Weltrealität zu prüfen, denn hat eine reale Macht die Prüfungen der Komik vollauf bestanden, so nimmt sie um so mehr an tragisierender Wucht

*) Ueber die Tragödie und den tragischen Gehalt unseres Zeitalters siehe unten X.

zu. Der ‚naive', dogmatische Tragiker, der die alle Menschen gleich drückenden Schicksale oder Charaktereigenschaften zur Schau bringt, entbehrt freilich des komischen Beweises, dem die Rolle der kritischen Prüfung zukommt. Man erinnere sich der antiken Tragödie, die vornehmlich durch rein künstlerisch-‚dogmatische' Mittel, wie der Chor eines ist, das Bewusstsein der irdischen Unentrinnbarkeit und Notwendigkeit beibringt. Allein auch die antike Tragödie vermag nicht völlig ohne Zuhilfenahme des Komischen auszukommen und sie bringt den Satyr auf die Bühne, dieses Doppelwesen von Schein und Sein, von Teufel und Mensch. In dem Masse aber, als die Schicksalstragödie der Charaktertragödie den Platz räumt, wo die Erzeugung der tragischen Mächte in das Innere des Einzelnen versetzt wird, wo das tragische Verhalten an die Temperament-, Gewissen- oder Vernunfteigenschaften des Menschen gebunden ist, nimmt der indirekte komische Beweis an Wichtigkeit zu. Anders ist es beinahe unmöglich, dem Leser und Zuschauer die tragische Notwendigkeit plausibel zu machen. Dies der tiefere, rein künstlerisch-technische Grund, weshalb man in Shakespeares Dramen den Narren antrifft. Der Narr ist im Grunde der einzig „kluge", kritisch und skeptisch Veranlagte, der im Verlauf der tragischen Handlung den Kopf noch nicht verloren hat. Dieser ist es auch, der die Tragödie bildenden Mächte auf ihren unüberwindbaren Bestand prüft. Um auf das Komische — Humor, Witz, Zynismus sind nur dessen Aeusserungen, — zurückzugreifen, ist der Schluss zu ziehen: wo die als tragisch auftretenden Mächte augenscheinlich idealer Natur und überempirisch sind und sich so der gewöhnlichen Bewältigungsmethoden entziehen, dort ist für die reine, unverfälschte Komödie kaum Platz vorhanden. Und so versteht man es denn auch, weshalb die Deutschen, die Idealisten par excellence sind, die jdem Atom der Lebenswirklichkeit eine ideenartige, absolute Wichtigkeit beizumessen geneigt sind, noch keine grosszügige Komödie hervorzubringen vermoch-

ten. Der empirische Tagesrealismus, wie er z. B. bei den Franzosen und Russen zu Hause ist, begünstigt dagegen das Komische. Gräbt sich aber die Tageserscheinung tief in die Seele ein, verlässt sie die Oberfläche des Daseins und kehrt ihre innere, psychologische Seite hervor, so büsst sie folgerichtig die Fähigkeit ein, komisch zu wirken. Das Einbetten der Tageserscheinung in das individuelle Erlebnis verleiht dem Leben wiederum grossen Ernst, so dass es schwer fällt, ihre illusionäre und vorübergehende Art ad oculos zu demonstrieren. Und so sehen wir denn, dass das grosszügige Lachen heutzutage auch von der französischen und russischen Literatur aufgegeben wurde. Der Humor verträgt weder den Idealismus noch das unterirdische Erlebnis, paart sich aber sehr gut mit dem Tagesrealismus. Er bedeutet immerhin den Versuch, die Lebensäusserungen auf ihre wirkliche Kraft stets zu prüfen und bekundet den Drang zur Wahrhaftigkeit. Haben wir es nun lediglich mit einem Auftreten zu tun, wo sich Schein als Wesenheit gibt, und der Gebärde kein entsprechender Gehalt korrespondiert, so läuft die Komödie Gefahr, in eine Tragikomödie verwandelt zu werden. Der Trug und Schein straft die handelnden Personen Lügen, es entsteht eine umgekehrte Tragödie: die Scheinrealität, die Gebärde fordert eine entsprechende Führung und Handlung nach dem Satze: ‚noblesse oblige', und die komische Person wird zur tragischen, ohne dabei die Waffen führen zu dürfen, die dem tragischen „Helden" geläufig sind. Die Tragikomödie grenzt daher an die Sphären, wo die Dichtung im Begriffe ist, in das dramatisierende und zerbröckelnde Dasein, das keine Kunst aufkommen lässt, sich aufzulösen. —

6. Die Kunst aber, ich meine die künstlerische Tätigkeit im weiten Sinne, und dem inneren Streben nach ist jeder Mensch ein künstlerisch Bildender (man denke an die allen geläufige Empfänglichkeit von Naturschönheit) — wohnt der Kultur inne und zählt zu ihren notwendigen Lebensfaktoren. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die künstlerische Aktivität auf ihre Art die gleiche Funktion erfüllt, wie

etwa die Wissenschaft und Religion durch ihre Mittel es tun. In diesem Falle (Hegels Kunstbeurteilung!) würde ich, mich an einen Sokratischen Gedanken haltend, nach einem Wort Kants, „mit heiterer Seele“ ausrufen: Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche! Darin besteht aber die Oekonomie der Kultur, dass es eine Auswahl unter den Bildungsrichtungen des Lebens getroffen werden muss. Wird das Geschäft der Kunst von anderen Tätigkeitsarten besorgt, dann haben die letzteren oder die Kunst selbst den Platz zu räumen, dann sprechen wir hier die ganze Zeit von vorübereilenden Vorgängen in der Kultur, die als solche nicht in den Rahmen philosophischer Betrachtungen fallen. Oder die künstlerische Aktivität als Ganzes gehört zum Leben und der Gesundheit der Kultur, die ohne jene gar nicht bestehen könnte. Es verhält sich in der Tat so. Was das künstlerische Schaffen ausrichtet, ist notwendig und kann von keiner anderen Aktivitätsart ersetzt, geschweige überflüssig gemacht werden. Denn es liegt im Wesen der Kulturexistenz begründet, dass alle Aeusserungen des Menschen, sowohl die zivilisatorisch-technischen, extensiven, wie die rein-kulturellen, intensiven, in eine sich genügende Kulturwirklichkeit umgewandelt und transformiert werden. Die Aufgabe der Kunst ist es nun, die Empfindungen, Wahrnehmungen und Einzelerlebnisse, die dort entstehen, wo die Seele sich vermittelst des Körpers mit der Aussenwelt berührt, zu einer Empfindungs- und Wahrnehmungs-Kultur zu erheben, damit auch das rein Tierische, das Natur-Gebiet und die geistigenFragmente zu einer demMenschlichen wahlverwandten Wirklichkeit werden. Ihre Bedeutung für die Struktur der Kultur kann daher nur in der Ueberführung der „Natur“ und Zivilisation in die menschliche, individuelle Sphäre bestehen. Der Uebergang der zivilisatorischen Phasen des Kulturaktes in die rein kulturellen geschieht in der Tat mit Hilfe der Kunst. Diese ist daher weder naturalistisch, die sinnliche Aussenwelt kopierend und nachahmend, noch ist sie idealistisch in dem Sinne, dass durch sie die Sin-

nenwelt zu Begriffen und diese zu Ideen umgeschaffen wird. Die Kunst ist vornehmlich humanistisch und universalistisch; die Stimmen und Formen der Natur und der Erlebnisse werden durch sie zu menschlichen und universalistischen Gebilden komponiert. Durch sie wird die Sinnlichkeit selbst zu einem Ebenbild des Menschen in seiner Doppelgestalt als Einziger und als Verfechter des universellen Daseins. Was und wie die Kunst in der Gestalt von individuellen Totalitäten darstellt, vermag keine andere Kulturtätigkeit auszurichten. Man darf daher nicht etwa sagen: ein vollkommenes Leben würde die künstlerische Schöpfung entbehren können; auf diese Verzicht leisten, hiesse die Sinnlichkeit und den gesamten Verkehr der Seele mittelst des Körperlichen entbehren, würde den Tod des leiblichen Menschen bedeuten. Die Kunst stellt daher kein Asyl für den leidenden oder unter unvollkommenen Verhältnissen lebenden Menschen dar (Schopenhauers Gedanke); sie ist wahrhaftig das Leben selbst, dasjenige Stück von ihm, das weder durch den Nützlichkeitssinn noch durch irgendeine andere Aktivitätsrichtung erfüllt wird. Ihr ewiges Thema, ja ihre innerste Seele ist der Mensch, wie er durch atheistische und göttliche Genialität, Zeit und Raum, durch Zufall und Notwendigkeit, durch Geschlecht und Gattung gebildet wird. Allein sie kleidet ihre Produktionen in sinnliche, natürliche Formen derartig, dass die Sinnlichkeit selbst zum Menschlich-Individuellen erhoben wird. Das „Menschliche“ erobert eine weitere Betätigungssphäre. Sowohl die Naturerscheinungen wie die abstrakten Ideen werden ihrer fremden Gesetzesrichtungen entkleidet, sie beginnen ein menschenähnliches, aber durch Rhythmus und Komposition individuell geschlossenes Dasein zu führen. Wir fühlen uns heimisch in der Welt der also geschaffenen Wesen, in der der Kunstwesen. Die Welt wird des Menschen Ebenbild, geht aber der sinnlichen Frische, Lebendigkeit und auch der Strenge der Natur nicht verlustig. Dies — ein Doppelergebnis des künstlerischen Schaffens, das Licht genug auf das künst-

lerische Erleben, auf den sog. ästhetischen Genuss wirft. —

7. Es ist ein törichtes Wort, dieser ästhetische Genuss. Geniessen vermag man nur, was man sich aneignen, assimilieren kann. Assimiliert sich der Mensch einen Gegenstand mit Hilfe seiner Sinne, der Wahrnehmung oder gar des Willens, so ändert er facto ipso den eroberten Gegenstand. Ein untergeordneter fremder Wille ist ein anderer als er es vor dem stattgefundenen Verhältnis gewesen war. Ein von mir gekaufter Anzug erhält, nationalökonomisch wenigstens, neue Eigenschaften. Und um eine Birne zu geniessen, muss diese verzehrt, aufgelöst und in ihrer Gestalt völlig geändert werden. Hier kann ich je nachdem Lust oder Unlust empfinden, und auch kann meine Kraft oder das Gefühl des Besitzes zu- oder abnehmen. Wesentlich anders gestaltet sich das Verhältnis zu den geistigen Produkten. Diese können nicht ‚genossen', sondern zuerst mitgeteilt und dann erlebt werden. Und so darf auch das Problem des „ästhetischen Genusses" als Problem ästhetischer Mitteilung aufgefasst werden.

Wie wird denn ein Erkenntnisurteil mitgeteilt? Dies geschieht, indem das Urteil oder eine Aussage vom Geist nachgebildet oder aufs neue gebildet wird. Das Urteil geht in unsern Geist ein, ohne seinen Inhalt oder Form zu ändern. Um so reizvoller gestaltet sich die künstlerische Mitteilung. Trotz der sinnlichen Form der Kunst wird da weder agiert, noch reagiert. Wie rein geistige Grössen hält die Schönheit, die künstlerische Wahrheit, den Einzug in unsere Seele. Die Art unseres Verhältnisses zur Naturschönheit selbst ist eine grundsätzlich andere als zur Natur überhaupt. Was als schön oder als künstlerische Individualität empfunden wird, übt auch die Wirkung personaler, autonomer, unantastbarer Wesen aus. Wir würden daher, im Geiste des geltenden liberal-protestantischen Zeitalters verweilend, getrost sagen: Die Aufnahme künstlerischer Wahrheit oder Schönheit durch den Menschen bedeutet zugleich einen sittlichen Akt oder wenig-

s t e n s e i n e e t h i s c h e B e z i e h u n g; der schöne Gegenstand fährt da fort, in seiner eigenen Sphäre zu verweilen; wir aber nehmen als individuelle Wesen an der individuellen und autonomen Gestalt der Schönheit Anteil. Unmittelbar und anstandslos hängt unser Wesen mit hingebender Sympathie an dem Kunstprodukt. Und was uns sittlich dünkt, mutete die Alten göttlich an. „Es kommt vor" — sagt J. Burkhardt in seinen Betrachtungen über den griechischen Menschen — „dass ein in jugendlicher Schönheit daherstürmender Krieger von den Feinden verschont wird, weil sie in ihm etwas Uebermenschliches zu erkennen glauben. Dass man in solchen Fällen national unbefangen ist, lehrt das Herumführen des in der Vorschlacht von Plataä gefallenen persischen Feldherrn Masistios, dessen Leiche alle Griechen wegen ihrer Schönheit sehen wollten."

Auch in unserem Leben kommt es vor, dass vor der Körperschönheit, geschweige denn vor der Schönheit der Seele, die usurpatorischen, frivolen und lustmörderischen Instinkte verstummen.

Werden die Horizonte, die die Formen und die individuelle Eigenart der Kunstschöpfung zusammenhalten, nicht verschoben, so bleibt unsere ästhetisch-sittliche Beziehung bestehen, auch wenn innerhalb dieser Horizonte, zum Zweck der lebendigen Anschauung der Kunstwahrheit, fressende Leidenschaften und hässliche verzehrende Formen zur Darstellung gebracht werden. Die individuelle Gebundenheit, die Komposition und der Rhythmus des Ganzen im Kunstwerk, trägt schon Sorge dafür, dass z. B. der durch eine Dichtung vermittelte Schmerz nicht die Grenzen überschreitet, wo er nach Analogie des sinnlichen und sozialen Leidens drückende und verzehrende Emotionen in uns hervorzurufen imstande wäre. Jeder weiss, dass illusionäre Leiden oft schwerer wiegen als tatsächlich zugefügte. Nun tritt die Kunst auf und nimmt den durch Illusion verursachten Leiden die Härte der sinnlichen Aktion und Reaktion weg, unter ihrem Einfluss wird Ehrgeiz in Sehnsucht,

Schmerz in Trauer, Egoismus in Heroismus verwandelt, und selbst bei der Darstellung eines Zweikampfes lenkt sie das Gemüt auf die schöne Verbindung der Kräfte und Mächte, wodurch sie den Anblick des sich genügenden Ganzen mitten in der furchtbringenden Bewegung hervorzaubert. Diese Beispiele mögen denen genug zu denken geben, die unbegreiflicherweise die Kunst und das künstlerische Erleben mit Illusion gleichgesetzt wissen wollen. Beim künstlerischen Erleben aber geht es ähnlich wie beim Schaffen der Kunst selber. Unser Gemüt wird fortwährend von dem Ganzen und den Ganzheiten, von der Idee und dem Ideal des zu erlebenden Kunstwerkes gefangen gehalten. Und in dieser Gefangenschaft wissen wir uns von der Usurpation des Alltags und des Naturmechanismus gut geschützt, die Seele fühlt sich heimisch und frei. So erweckt sie das Gefühl der Uneigennützigkeit, was uns für die Wahrheit des Lebens in hohem Masse befähigt. Trotz ihres immanenten Strebens zur sinnlichen und menschlich-fassbaren Symbolisierung des Lebensinhaltes, erzeugt sie eine geistige Atmosphäre, der keine zerstörerischen und verzehrenden Mächte etwas anhaben können. Sittlich muss daher die künstlerische Schöpfung und das künstlerische Schaffen getauft werden. Eine solche Daseinsart zieht auch bedeutsame Folgen für das Leben des Kulturmenschen nach sich.

8. Als eine natürliche Kreatur, dem Pflanzen- und Tierreiche angehörend, müht sich der Mensch in seinen Gebärden, in dem Aussehen der natürlichen Umgebung zu gleichen. Die Naturkundigen suchten die Bedingungen dieses Nachahmungstriebes ausfindig zu machen und bezeichneten den hier hervortretenden ‚Pantheismus‘ der Farben, Lichtverteilung, körperlicher Bewegungen und Züge als Mimikri. Von einem ähnlichen Streben zur Mimikri ist auch die soziale Welt durchdrungen. Unwillkürlich nähert sich der Gesichtsausdruck der Frau dem ihres Gatten und umgekehrt, das Kind ahmt in seinen Aeusserungen und Umgangsformen die Mutter und die nächste Umgebung überhaupt

nach. Die Erwachsenen selbst wetteifern im Verlangen, nicht allzu schroff in ihren Ausdrücken und der Kleidung voneinander abzuweichen. Schon Kant macht darauf aufmerksam (Anthropologie), dass äussere Nachahmung selbst zur inneren Uebereinstimmung führt. Zwischen zwei Ufern treibt die Mimikri einher. An einem Ende dringt ihre Werbekraft tief in das Gemüt und den Geist ein. Der Blick, das heitere oder melancholische Auge, bringt Kunde davon. Am gegenüberstehenden Ufer schafft und erzeugt sie die Uniformierung und die Mode. Wie überall in der Welt, bilden sich auch hier, im Bereiche des menschlichen Verkehrs, wo die sozialpsychische Mimikri geboren und gepflegt wird, Gattungen und Typen von Aehnlichkeits-Formen heraus, und auch die Mimikri weist ihre Sonderbarkeiten und Ausschweifungen auf, auch sie bringt ihre ‚Pathologie' hervor. In den Urbildern des Denkens aber korrespondiert ihr die allgemeine Form des kontinuierlichen Zusammenhanges, und im Leben des Gefühls ist es das pantheistische Erleben, das ihr gleichkommt.

In der Menschenwelt ist es die Kunst des Auges und Ohrs, die die Rolle der natürlichen Mimikri übernimmt. Der Einzelne umgibt sich mit einer verwandten künstlerischen Wirklichkeit, die ihn von der Ueberlegenheit des „Natürlichen", des Sinnlichen, insofern es passiv ist, oder wie Schelling sagen würde, vom Notwendigen und Bewusstlosen befreit. Als freie aber verwandte Lebensformen schauen ihn jetzt die Erzeugnisse der Malerei, Skulptur und Architektur an; die geformten Ausdrücke, die rhythmischen Gebärden, das poetische Wort und der musikalische Klang muten an als Echo aus dem Innern der Welt, wo Form und Bewegung, Raum und Zeit noch beieinander leben. Von innen nach aussen führt der Weg des künstlerischen Schaffens. Die Skulptur und Architektur ist auch chronologisch die letzte Produktion des künstlerischen Menschen. Das künstlerische Empfangen geht den umgekehrten Weg: von aussen nach innen. Während das Schaffen vom Einzigen und Einzelnen zum

Ganzen führt, so zerlegt der „Genuss", die ästehtische Mitteilung, das Ganze und Totale in die einzelnen, primären Daseinskräfte. Die künstlerische Umgebung bringt ebenso eine intime Lebensgenossenschaft aus den Daten der Wahrnehmungen, Empfindungen und Einzelerlebnisse hervor, wie die religiöse Passion diese im Innern der Gefühle und des Wollens bildet. Und wie die objektivierte Religion in Form des Kultus und metaphysischer Erlebnisse auf die Gestaltung des Innenmenschen, so wirkt das Kunstwerk auf die menschlichen Aeusserungsarten und ihre Verbindungen zurück. Die dingliche und objektivierte Welt wird durch die Kunst in humanitärer Einheit und so in Wahrheit erhalten. Dies ist vornehmlich ihr „zivilisatorischer" Sinn.

Das künstlerische Verhalten wandelt allmählich das technisch-utilitarische Verhältnis zur Natur und dem Mitmenschen in ein einheitliches, humanitäres, uneigennütziges um, wodurch der Zweck des totalen Menschen, der von Usurpation und Partikularismus freie Gemeinschaftswille, die Aktion und das Erlebnis zu beherrschen beginnt. So verhinderte die Kunst die mittelalterliche Arbeit, auf die Stufe der rein nützlichen Arbeit herabzusinken. Die Reformation aber, die den Schwerpunkt des Daseins in das Innen der Seele verlegt und die Natur aus dem individuelen Kultivierungsprozess ausgeschlossen hat, bereitete im grossen und ganzen dem künstlerischen Charakter der Arbeit ein jähes Ende. Gewiss wurde dadurch die maschinelle Arbeit, der Grossbetrieb der modernen Zeit erst möglich. Allein der künstlerische Gehalt des Lebens nahm rasch ab; der Mensch selbst wurde mechanisiert und entindividualisiert. Die Entindividualisierung der Person wirkte nun auf die Gestaltung ihrer Erzeugnisse, auf ihr Verhalten zur Natur zurück. Zwischen Mensch und Natur stellte sich jetzt die leblose Maschine, das formlose, der Stileinheit entbehrende Gebäude, und die heimischen Räume des kleinen Mannes tragen von nun an einen zufälligen, der Nützlichkeit des Augenblickes angepassten Charakter.

Die Volksseele vermag jedoch auf die Dauer die Kunst nicht zu entbehren. Ihre absolute Hingabe an die grossen, typischen Aeusserungen des Lebens, ihre nahe Verwandtschaft mit den elementaren Daseinsmächten und der Geselligkeitscharakter, den ihr Tun und Denken an sich trägt, drängt zu einer erhabenen und ernsten Kunst. Vorläufig ist es noch ein künstlerisches Gefühl, das der moderne arbeitende Mensch der Maschine, der Strasse der Grossstadt, seinem Heim und seiner Kleidung entgegenbringt. Gerade das industrielle Leben, seine Gefahren, die in Ordnung eingeschlossene Dynamik, „militarisiert" den Einzelnen, stilisiert die Seele und den Körper und schafft aufrechte und stolze Menschen. Seine Leiden und Freuden werden schon hie und da gereimt und zu einem Liede komponiert. Solange aber die industrielle Militarisierung der Zeit die Oberhand im Leben inne hat, bleibt es der kollektiven Volkskunst, dieser Quelle jeder grosszügigen nationalen Kunst versagt, aus dem Anfangsstadium herauszutreten. Die Art, wie sich jetzt die Eindrücke und Wahrnehmungen gestalten, der Zwang, den ihre mechanisierenden Formen der Einzel-Seele auferlegen, halten den Massenwillen zur künstlerischen Inspiration und Individualisierung gefangen. Für den einzeln Schaffenden, für den Künstler und Dichter aber ist schon jetzt die Möglichkeit gegeben, die künstlerischen Massengefühle und Ahnungen, die vom Leben gestalteten grossen Einheits-Erinnerungen, ihre graden Linien und starken Spannungen in Kunstwerke, in künstlerische Mysterien umzuschaffen. Der Zivilisations- und Kulturorganismus, soll er sich seiner drückenden Zwangsart entledigen, muss in künstlerische Aequivalente und Aeusserungen gewandelt werden; die Natur und das Natürliche im Leben muss in die humanitäre Wirklichkeit übergeführt werden. Und eine so erzeugte, von den elementaren Lebensgewalten inspirierte Kunst wird den Weg zum Herzen aller Schaffensfrohen, das Volk nicht ausgeschlossen, sicherlich finden.

Vom sittlichen Schaffen und Erleben

1. Die menschliche Person steht im Brennpunkt des Kulturaktes, und jede ihrer Aktivitätsäusserungen bringt die grundsätzlichen Bildungsrichtungen desselben, wenn auch in eigener Schwingung, zustande. Dem zufolge müsste das Verhalten des Menschen zu sich und der Umwelt, das gemeinhin als sittliches bekannt ist, — es müsste sich der ethische Akt als ein Kulturakt von eigener Gestaltungsform erweisen. Es wäre dann die Aufgabe zu lösen, auf welche Art die verschiedenen Formen der Sittlichkeit, die ja ein und denselben Kulturakt repräsentieren, entstehen, welche Lebensfunktion diesen im Produktionsprozess der Kultur zukommt.

Ich gehe von der profanen Erfahrung aus, die die Grundeigenschaft des sittlichen Verhältnisses in der Fähigkeit des Menschen erblickt, sich für die eigene Tätigkeit, Taten und den aktiven Zustand des Willens überhaupt verantwortlich zu wissen. Um ihren Lebensforderungen gerecht zu werden, suchen die Aktivitätsarten sich in einem kriegerischen Zustande zu erhalten. Die Förderung dieses Zustandes lockt das sittliche Verantwortungsvermögen herbei. Die Sittlichkeit kommt nicht von aussen in den lebendigen Einheitsprozess der Kulturarten. Das sittliche, regulierende Verhalten wohnt vielmehr dem Kulturprozesse inne. Die tatsächlich oder potentiell vor sich gehende Aktualisierung der Bildungsrichtungen schafft das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, diese sichtbarste Aeusserung des Sittlichen herbei. Und so bedeutet das sittliche Verhalten das Selbstbewusstsein der Kulturaktivität schlechthin. Die Aktivität wird ihrer gewahr, sie sieht sich selbst an und schätzt ihre Aeusserungen ab.

Das aktive Verhalten des Ich bedeutet so viel, wie der Zerfall der Ich-Totalität in eine gedoppelte Einheit: Das

‚Ich' weiss vor allem sich selbst und es weiss ein Ziel, dem das Verhalten gilt, das aber in einer gewissen diskontinuierlichen Ferne gedacht wird. Der weitere Verlauf der aktiven Aeusserung kehrt das Verhältnis um: Der Mensch stellt ein kontinuierliches Verhältnis mit dem Objekt der Aktualisierung auf, wodurch er sich seinem eigenen Selbst entfremdet, und sein Verhältnis zum Objekt in ein unmittelbares, zu sich selbst dagegen in ein mittelbares umgewandelt wird. Die neue Lage der Dinge drängt den Aktualisierungsprozess zur Frage: entspricht das gewonnene Resultat des Verhaltens dem von der Aktivitätsseinheit oder von dem Ich gewollten Dasein; es wird Rechenschaft gefordert, die personenartige Aktivitätsäusserung sitzt zu Gericht über das Geschehene, was der Kulturgeist mit dem Wort Verantwortung bezeichnet. Die Verantwortung setzt jedoch ein Drittes, ein richtendes Gesetz voraus, dem die Entscheidung zukommt. Weder das Objekt oder Ziel, dem das Verhalten zugedacht wurde, noch das agierende Ich, das die Aktivität bekundet hat, vermag die Rolle des Richters zu übernehmen; beide führen Prozess, beiden Parteien fehlt der objektive Massstab der Beurteilung. Wie kam es aber zum Prozess? Die Ichtotalität von einem einheitlichen Gemeinschaftswillen durchdrungen ist in ein Verhältnis getreten. Eine der Willensrichtungen der Ichtotalität hat sich die Attribute einer personenartigen Einheit beigelegt, dann ihre Aktivität einem aussenstehenden Ziel oder Objekt vermählt und ist dadurch aus der eigenen Unmittelbarkeit herausgetreten; nun steht sie der eigenen personenartigen Augenblicks-Einheit, dem eigenen Augenblicks-Ich, mittelbar gegenüber. — Die Ichtotalität oder der personenartige Gemeinschaftswille hat während der Aktualisierung seine fassbare Realität eingebüsst, nur ihre Idee, die Idee der allumfassenden, absoluten Gemeinschaft, ist zurückgeblieben. Diese ist es, vor der das Augenblicks-Ich, welches Aktivität bekundet hat, Rechenschaft ablegen soll. Die zurückgebliebene ideale Gestalt des realen Total-Ichs oder des Gemeinschafts-

willens ist die höhere Instanz, das Gewissen, das als Massstab der Verantwortlichkeit gilt. Das Verantwortlichkeitsbewusstsein selbst ist durch die Tatsache der Aktualisierung entstanden: Hat sich die Aktion gelohnt? Das erreichte Ziel der Aktion und des Augenblicks-Ichs, die in Bewegung gesetzte Willensrichtung, machen die Parteien aus, die den Prozess inszenieren; die Parteien zeigen sich selbst an, das heisst: Das Verantwortlichkeitsbewusstsein entsteht immanenterweise kraft der Aktion, und der Prozess kommt zur Austragung vor der zurückgebliebenen Idee der totalen Ichrealität, vor der Idee des Gemeinschaftswillens. Wo sich aber die totale Ichrealität, der personenartige Gemeinschaftswille der absoluten Ruhe erfreut, dort gibt es keinen Platz für das Gewissen oder für die richtende Idee seines Selbst.

2. Die Verantwortlichkeit, die in das Bereich der Beurteilung gehört, ist trotz ihrer rationellen, abwägenden und abmessenden Natur nicht imstande — wie man annehmen könnte — die Aktivität des Menschen zu paralysieren, geschweige zu ersticken. Im Gegenteil. Die aktive Strebigkeit versucht mittelst des Verantwortlichkeits-Bewusstseins sich selbst zu umfassen, sich von der Existenz der eigenen individuellen Kraft zu überzeugen. Die also entstehenden Bildungsrichtungen erhalten ein personenartiges Antlitz, was zu ihrer Bereicherung führt.

Die Gewohnheit und die tagtägliche Erfahrung hat uns über manchen tiefen Grund des Lebens wegzusehen gelernt. Sehen wir uns aber mit dem uns zu Gebote stehenden Ernst in der Welt, die wir selber mitschaffen und miterleben, um, so wird man mancher neuen Ansichten gewahr. Verfolgen wir unseren Gedankengang und fragen, was denn jede nach innen wie nach aussen gewendete Aktivität oder Tätigkeit dem Menschen „kostet“ und welchen Wert diese für ihn besitzt, so würde die Antwort tragisch ausfallen. Wo Aktionen und Taten vollzogen werden, dort wird auch geopfert. Es sieht so aus, als ob die werdende Welt ein Altar wäre,

vor dem die Vergangenheit und Gegenwart in tiefer, stummer Andacht auf den Knien liegen. Indem die Ichtotalität zu Werke geht und aktive Verhaltungsformen erzeugt, gibt sie einem Zweiten etwas von sich weg und richtet obendrein noch an sich selber die harte Frage, ob die Tat dem Subjekt, das dieselbe ausführte und dem Objekt, dem sie zugedacht war, auch „g e n ü t z t" hat; ob lebendige, personenartige Einheiten dadurch erzeugt, bereichert oder aufgerichtet worden sind. Dies hilft das Geheimnis enthüllen, weshalb das ethische Verhältnis d i r e k t nur unter geistigen, ausserdinglichen, personenartigen Grössen gilt. Dem Dinge gegenüber bleibt die ethische Beurteilung ausgeschlossen; wo wir sie treffen, haben wir es mit Erscheinungen des Fetischismus und Animismus und dergl. mehr zu tun. (Ueber das ethische Verhalten dem Dinge gegenüber siehe oben, „Kunst".) Die menschliche Tat aber ist und bleibt ein freiwilliges, heroisches Opfern, von dem Prozess der Aktualisierung selbst bestimmt und bedingt. Potentiell und der Tendenz nach ist jede aktive Aeusserung des Menschen p e r s e ethisch und dem inneren Gesetze der „Gesittung" unterworfen.

Indem der Einzelne in ein ethisches Verhältnis zu sich oder zu einem Aussenstehenden tritt, Verantwortlichkeits-Bewusstsein erzeugt und anwendet und vom Gewissen, von der Idee seiner Ichtotalität, sich richten lässt, gerät er in ein absolut-unmittelbares, kontinuierliches oder religiöses Identitäts-Verhältnis zum Objekt der Aktion und in ein mittelbares, distanziertes, richtendes Verhältnis zu sich. Auf solche Weise findet im ethischen Akt neben den Prozessen der Selbsterhaltung, Selbsterfassung des Augenblicks-Ichs auch ein religiös-intimes Moment statt. D e r e t h i s c h e A k t g e s t a l t e t s i c h s o i n p o s i t i v e r B e z i e h u n g z u e i n e m O f f e n b a r u n g s m i t t e l r e l i g i ö s e r I n t i m i t ä t. Das wunderbare ethische Verhalten, das jeder vollen Aktion einer personenartigen Bildungsrichtung innewohnt, entzündet allenthalben neues Leben. An einem Pole wird Gericht abgehalten mit allen Folgerungen eines solchen,

wie Anklage, Verhör, Beteuerungen, Strafe usw.; und vor den Augen des gerichteten Augenblicks-Ichs, des Subjekts, breitet sich das blendende Licht des Gewissens aus, das gebieterisch fragt, ob die Tat und ihr Resultat des ursprünglichen Total-Ichs, des Gemeinschaftswillens „würdigt" sei, ob diese seinen Forderungen entsprechen; am andern Pole des ethischen Akts wird kraft der unmittelbaren Berührung und Vermählung der Aktivitätsäusserung mit dem Objekt der Aktualisierung religiöse Intimität geboren: Da entsteht, vielleicht auch nur für einen Augenblick, eine personenartige, von einem Gemeinschaftswillen getragene Lebenseinheit; eine autonome Wirklichkeit, die jede technisch-utilitaristische Behandlung ausschliesst, kommt zustande. Und wo dies nicht der Fall ist, dort hat eben der ethische Akt nicht viel Nutzen gebracht, dort hat bereits das Gewissen sein vernichtendes Urteil gesprochen.

3. Angesichts solcher Lage der Dinge, ist man versucht, eine Frage aufzuwerfen, die manchem paradox dünken würde, die mir aber aus einem ernsten Drang zu kommen scheint; die heikle Frage lautet also: i s t e s s i t t l i c h, i s t e s g a n z e t h i s c h, s i t t l i c h u n d e t h i s c h z u v e r f a h r e n? Wird nicht dadurch dem Träger des ethischen Akts ungerechterweise Leid zugefügt? Da will offenbar die Ethik über sich selber zu Gericht sitzen. Die naturalistische Ethik, die mehr um die hygienische Wirkung ihrer Aktionen, als um den Grund ihres Seins und So-Seins besorgt ist, scheint in ihren ausgelassenen, extremen Vertretern von dieser Frage beunruhigt worden zu sein. Während der Revolutionszeiten und innerer Umwandlungsprozesse des einzelnen Menschen pflegt in der Tat die überlieferte, abgelebte Moral als Zwang empfunden zu werden, und es bedarf keiner grossen Anstrengung, um die gesamte Ethik gerade im Hinblick auf die Interessen des frei-ethischen Verhaltens in Frage zu stellen. Der „Revolutionär" glaubte dadurch mit aller Ethik ins reine gekommen zu sein. Wie steht es aber, rein sachlich, mit der Frage: ist es ethisch, ethisch zu ver-

fahren, werden nicht, kraft des ethischen Aktes, notgedrungen an sich und an den „Nächsten“ „ethische“ Untaten begangen?

Es steckt im ethischen Verhalten viel von kriegerischen Grausamkeiten und dies in mancherlei Beziehung. Man vergegenwärtige sich vor allen Dingen das Schicksal des ethisch Schaffenden und Handelnden. Derselbe wird entzweit, entdreit usw., verliert seine ursprüngliche Einheit, wird in ein Doppelverhältnis nach zwei Seiten hineingedrängt; ein Stück seines Selbst hat sich unmittelbar einem fremden Etwas vermählt; sich selbst sieht er durch das Medium der abwägenden und richtenden Vernunft, und schliesslich sitzt jetzt die seiner ehemaligen Ichtotalität entäusserte Idee in der Gestalt des Gewissens (des Mit- und Füreinander-Wissens) über sein Tun zu Gericht. Der ethisch Schaffende erfasst sich mittelbar, und seine Tat, die mit einem Fremden eine intime, uneigennützige Gemeinschaft erzeugte, wird vom subjektiv-launischen Ich des Fremden gar nicht immer wohlwollend empfunden; das ethische Verhalten war doch nicht dem fremden Subjekt zugedacht, sondern geschah zum Zwecke der Erweckung und Aufrechterhaltung der Icheinheit des Fremden, seines Gemeinschaftgesetzes. Das ethische Verhalten tritt nicht mit der Absicht auf, den augenblicklichen Bedürfnissen des „Fremden“ zu steuern, sondern um die Autonomie seines Ich-Zustandes zu wahren. Sowohl die positive, wie die negative Moral, die sich aus dem ethischen Akt ergibt, kennt nur ein richtiges Verhalten; das Gute schlechthin im Einklang mit dem sich über den Kopf aller Subjektivität und Launenhaftigkeit erhebenden Gemeinschafts-Gesetz zu bringen. Das Gute schliesst die subjektiven Neigungen aus; denn es ist der Gemeinschaftswille aller Personen, die Idee der Ichtotalität, an der der ethische Akt die Richtigkeit seiner Aeusserungen misst. Wie jedes Gesetz, drückt auch der Gemeinschaftswille als Einheitsgesetz der Personen, Verbindlichkeit und Verpflichtung, eine Koordination und Subsumtion unter ein Allgemeines aus. Der

Inhalt und Umfang der vom Gemeinschaftsgesetz umschlossenen Wirklichkeit hängt aber von den Personen ab, die den ethischen Akt handhaben. Die Sittlichkeit wacht darüber, dass das individuelle Tun und Lassen in allen seinen Gestaltungen, die Formen der Gesinnung nicht ausgeschlossen, in Einklang mit den Forderungen der der Persönlichkeit zugänglichen Vorstellung des Gemeinschaftsgesetzes, des universellen Lebens, gebracht wird. Eine beliebige Aktivitätsäusserung, die zur ethischen Beurteilung führt, vermag nicht also den gesamten Inhalt des Gemeinschaftsgesetzes, (des Gemeinschaftswillens) zu erschöpfen. Im besten Falle schwebt dem ethisch Schaffenden das Gesetz der Welttotalität und das der eigenen Ichtotalität als ideales Muster vor Augen, an dem die Aktivitätsäusserung ihre Grenze, Richtung und den Grad der entäusserten uneigennützigen Intimität zu finden hat. Das ethische Verfahren entlehnt sein Bestes einer fremden Macht, dem Gesetze der Welt- und Ich-Totalität. Es überträgt einen Teil des totalen Weltinhaltes auf die Verhältnisse der Menschen. Das tiefe Wort des Ap. Paulus und seines grossen Kommentators Luther von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben geboren wird, erhält nun Sinn und Bedeutung. Die Gesetzesvorstellung der Persönlichkeit auf dem einen Pole des ethischen Prozesses, die hervorkehrende Weltintimität auf dem entgegengesetzten Pole desselben, entsprechen und korrespondieren, sind Kinder eines Vaters. Der Glaube drückt unser inneres Verhältnis und Vertrauen zum Gesetz oder zur Idee der eigenen Totalperson, folglich auch der Weltperson schlechthin aus. Der ethische Akt zeigt an, wie gross unser Glaube war, wie weit die Macht des Gemeinschaftswillens ausreicht, um neue personenartige Einheiten zu fördern.

Jetzt dürfe es wohl möglich sein, die Antwort auf die aufgeworfene Frage (ist es sittlich, sittlich zu verfahren?) zu geben. In bezug auf das Objekt, dem das ethische Verhalten gilt, — so müssen wir jetzt sagen, — ist es durchaus sitt-

lich, ethisch zu verfahren: wird doch dasselbe dank dem ethischen Akt der Form des Weltlebens, des Gemeinschaftsgesetzes (der Gerechtigkeit) habhaft, und als Person erfährt es eine Bereicherung. Der Spiritus Rector des ethischen Aktes hingegen entzweite sein Wesen, opferte und überwand sich und als Vergeltung für seine Heldentat wird ihm die Idee seiner Totalperson, des Gemeinschaftsgesetzes vorgehalten, der er sich unmittelbar jetzt nicht zu bemächtigen vermag. Der ethische Akt hat ihn der Unmittelbarkeit des eigenen Selbst beraubt und ihn für eine Weile von dem Gemeinschaftswillen wie von der übrigen Umwelt getrennt; dadurch wurde ihm freilich die „atheistische", trotzende, unbedingte Freiheit zuteil, aber mit ihr kam die tragische Isolation, der erst der Ablauf des ethischen Prozesses ein Ende zu bereiten vermag; nach Beendigung des ethischen Verfahrens wird wieder der Bund des Einzelnen mit der Idee oder dem Gemeinschaftsgesetz seines Daseins auf höherer Stufe hergestellt. Die durch den ethischen Akt hervorgerufene Tragödie wird jetzt nicht mehr auf ethischem Boden überwunden. Der ethische Akt erhält dadurch eine Rechtfertigung; aber nicht auf ethische Weise, nicht mit ethischen Mitteln gelangte der ethisch Schaffende zur Einheit und Totalität seines Daseins. Die Antwort auf die Frage kann jetzt in unzweideutige Worte gekleidet werden. Der ethische Akt vermag sich selbst nicht zu rechtfertigen; ganz auf sich selber gestellt, begeht er Grausamkeiten an dem Gegebenen, sei es das eigene oder fremde Ich auf jedem Schritt und Tritt. Erst wenn er im Verhältnis der Menschen zueinander oder zu sich selbst das Gemeinschaftsgesetz walten lässt und so die Weltintimität, Fülle und Einheit in das Leben hineinführt, kommt die „Vergeltung", die Rechtfertigung des Ethischen zustande. An sich betrachtet, bedeutet der ethische Akt immerhin eine Störung der vorgefundenen Weltordnung. Der ethische Akt vermag die Berechtigung seiner Existenz nicht herbeizubringen. Ein Blick auf die Ethik Kants, die von vielen als die Ethik schlechthin

angesehen wird, bringt manches zur Klärung dieses heiklen Problems. Die grosse Lücke in Kants Ethik ist gerade in der Unsittlichkeit des Sittlichen als solchem zu suchen. Der Mensch des kategorischen Imperativs, der bei Kant die ethische Tat vollzieht, heimst als Resultat seines Schaffens ein heroisch-atheistisches Selbstbewusstsein und weiterhin, — das absolute Nichts ein. Man verzeihe mir das harte Wort, das nicht als Mangel an Pietät aufgefasst werden mag; es steckt in der Kantischen Ethik ein auf dem Nichts basierender Hochmut; wem diese Art von Hochmut fehlt, wen sie nicht auf die Dauer zu befriedigen vermag, der sieht sich in Kants sittlicher Weltordnung verlassen und der Weltheimat beraubt. Als Beispiel führe ich Heinrich v. Kleist an, der die unüberwindbare Tragödie der Kantischen Welt vollauf erlebt und daraus die traurigen Konsequenzen gezogen hat. Kurz, der ethische Akt vermochte hier keine absolute Sicherheit und Weltheimat zu gewähren.

4. Rekonstruieren wir jetzt den ethischen Akt in seiner Ganzheit, als ob wir es mit einem Kulturakt zu tun hätten. Schematisch dargestellt, gestaltet sich das ethische Verfahren, wie folgt: x (Das totale Ich) : y (Objekt des aktiv-ethischen Verhaltens) = A (Das Gewissen, resp. die Total-Idee des x) : B (Das in Tätigkeit aufgehende Augenblicks-Ich) : C (Die Erhebung des y zum autonomen Wesen, das nicht mehr vom x noch dem utilitarisch-technischen Schema gehandhabt werden kann).

Aus diesem ethischen Verfahren heimst die Aktivität-zeugende Person vor allen Dingen einen tragischen Zustand ein. Die Person wird gewahr, dass nicht allenthalb nach üblicher unterordnend-assimilierender oder revolutionärer Art einem Zweiten gegenüber verfahren werden darf und kann, dass es neben den drei sichtbaren willentlichen Aeusserungen, wie die herrschaftliche, heteronome, autonome und revolutionäre, noch ein Gemeinschaftswille, ein allgemeines, universelles Leben, existiert, vor dem die einzelnen separa-

tistischen Kulturpositionen Rechenschaft abzulegen haben. Wo eine Tat begangen wird, dort wird auch eine Schuld auf sich genommen. Die Tat beginnt mit der Schuld: Die Kontinuität der Person verwandelt sich in eine diskontinuierliche Wirklichkeit, in eine Reihe von Grössen, die ihrer Lebensruhe beraubt wurden. Und nun sollen diese Grössen Rechenschaft für die begangene Tat vor dem Weltwillen oder -leben ablegen. Da setzt das Selbstrichten ein, das selten zum vollen Bewusstsein des Handelnden gelangt. Das Selbstbewusstsein des Handelnden steigt in die Höhe, der Handelnde weiss sich frei und erhaben über den blinden Verlauf der Begebenheiten, und aus freier Initiative gibt er das Bewusstsein der eigenen Unmittelbarkeit preis und gerät in einen kriegerischen Gegensatz zu sich selbst; das Objekt nun, dem sein aktives Verhalten gegolten hat, erhebt er zur unantastbaren Person und ihr opfert er das Intimitätsvermögen, die Daseinsintimität des eigenen Ichs; hinter sich aber sieht das handelnde, jetzt entstandene Augenblicks-Ich die Idee des Gemeinschaftswillens hervorleuchten, der den durch die Tat verursachten Weltzerfall wieder gut zu machen hat. Und der Handelnde wird versucht, zu fragen, ob eine neue personale Kontinuität entstanden ist, ob der Gemeinschaftswille sich aufs neue verwirklicht hat. Durch die völlige Hingabe des Handelnden an die Idee des eigenen Gemeinschaftswillens, durch die Unterordnung seiner Forderungen wird die jetzt erneuerte, vor der Tat bestandene Totalperson hergestellt, mit dem Kriege zwischen dem handelnden Augenblicks-Ich und dem sozial begabten Total-Ich ist es aus, und das Objekt, dem das aktive Verhalten gegolten hat, erfährt, dass in der Welt eine Gemeinschaft existiert, deren Gesetze ihm selbst zugute kommen. Und so geht es immer fort in der Menschenwelt: aus Ruhe zum Zerfall und zur Schuld, von da aus zu der erhebenden, absondernden, und entfremdenden Tragödie, die nun mit Erweiterung der Prärogativen des Gemeinschaftswillens, mit seiner Ausspannung, mit tiefer Versöhnung endigt;

vorausgesetzt, dass alle Forderungen, die der Gestaltung des Kulturaktes innewohnen, in Kraft getreten sind.

5. Ich habe den ethischen Akt in seiner Reinheit, wie er ohne historische und konventionelle Belastung vor sich geht, geschildert; zu diesem Behufe führte ich einen bis zu Ende Wollenden vor. Bis zu Ende wollen, heisst aber, das eigene Wollen nach den Forderungen des Gemeinschaftswillens einrichten. In Wirklichkeit trifft man jedoch eine Diskrepanz zwischen dem Wollenden und Vollbringenden an, und nicht jede Aktivitätsäusserung führt zu einem sittlichen Resultat. Allein den sozialen Taten ist das ethische Verfahren immer eigen. Entweder reicht die Willensäusserung und das Können des Handelnden nicht aus, das sittliche Ziel zu erfassen; hier gibt sich der Mangel an Erkenntnis kund. Oder innere und äussere Lebensbegebenheiten stellen sich dem Ziele des Handelnden und Wollenden in den Weg. Da kommt keine neue innere oder äussere Gestaltung zustande und es bleibt beim ethischen Gericht stehen. Oft machen Mächte instinktiv-naturalistischer und usurpatorischer Natur dem ethisch Denkenden sein immanentes Vorhaben streitig. So aber bereitet sich die ethische Verurteilung vor.

Ist die ethische Freisprechung des aktiven Verhaltens nicht erlangt, so stellt sich das Bewusstsein der Sündhaftigkeit ein. Die Sünde bringt Kunde davon, dass die Aktivität nicht nach ihrer immanenten „Bestimmung" gehandhabt worden ist. Die alten Griechen suchten sich über die Sünde hinwegzusetzen, indem sie dieselbe den Krankheiten des Organismus zuzählten. Die christliche Welt machte einen Schritt weiter und schickte sich an, diese Krankheit zu heilen. Der Sünde hatte die Sühne auf der Spur zu folgen. Den Indern war bereits dieser Begriff unter dem Namen Busse geläufig. Die Sünde ist einmal begangen; wie jede Naturbegebenheit kann sie nicht als ungeschehen gedacht werden, — urteilte das antike Bewusstsein. Das Christentum und noch früher die Inder forschten, ob diese nicht durch einen regressiven ethischen Akt aus der Welt zu schaffen sei. Die Sühne stellt

in der Tat einen ethischen Akt für sich dar. Sie beginnt mit Gewissensbissen und dem Schuldbewusstsein, geht in Reue über, und aus dieser geht die „Erlösung" (das Abbüssen) hervor. Das Leiden und Selbstopfern, die dem Sühneprozess eigen sind, pflegen die ethische Entlastung zu vollbringen. Diesem haftet auch nichts Wunderliches an. Gerät doch der Büssende kraft des bewusst-freiwilligen und systematischen Leidens in ein mittelbar-richtendes Verhältnis zu sich selbst, er verfährt hart sich gegenüber und gibt facto ipso freiwillig seine Unmittelbarkeit weg, projiziert sie in die unsichtbare Umwelt. Er fühlt, dass dadurch sein Selbst dem All zum Opfer dargebracht wird; aus dem so entstandenen Verhältnis bricht neue, schöpferische Kraft hervor. Wird aber die Sünde nicht innerlich gebüsst, so ist der Beweis erbracht, dass durch die „sündhafte" Tat etwas gänzlich getötet wurde. Die der Sittlichkeit fähige Person dagegen erwacht wieder. Das Christentum brachte die Sünde in Ehren, indem es dieselbe mit der personalen Wiedergeburt in enge Verbindung stellte. Bei näherer Betrachtung stellt sich die Auferstehungsidee des Christentums als die Sühne des Menschengeistes oder des Logos überhaupt heraus. Das Christentum in seinem idealen Gehalt suchte stets mit allen dem Tode und der Krankheit geweihten Naturbegebenheiten und Ereignissen ins reine zu kommen, indem es denselben die Autonomie der Geister und obendrein des menschlichen Geistes gegenüberstellte. Die vollkommene Autonomie des Menschen in metaphysischer wie konkret-sozialer Beziehung hätte nun die Hetoronomie der Natur zu bekämpfen. Die Weltsühne habe die Willens-Autonomie zu erobern. Die Welt der Naturgesetze erhält so die Gestalt einer Erbsünde, die mittelst einer radikalen Sühne, kraft der Hingabe an die Autonomie des Geistes oder die Idee, die den Naturgesetzen trotzen, aus der Welt geschafft werden kann. Der rationalistisch und etwas skeptisch veranlagte Evangelist Lukas lässt nur Wenige an der Auferstehung teilnehmen und sagt ausdrücklich, Christus hätte die Auferstehung im G e i s t e ver-

sprochen, während Moses die körperliche Auferstehung verhiess. Auch die Propheten der Hebräer predigten radikale Busse, um die individuell-geistige und soziale Autonomie zu erlangen.

Die normale Ethik dagegen sucht dem Sünde-Bewusstsein aus dem Wege zu gehen, indem sie nur zwei Möglichkeiten für das aktive menschliche Verhalten offen lässt. Entweder glückt diese aktive Aeusserung, dann haben wir es mit positiver Sittlichkeit zu tun; oder der ethische Akt gerät auf Irrwege und verfehlt sein Ziel: dann konstatieren wir eine ethisch neutrale Aktivitätsäusserung, die mehr in das Bereich der Naturprozesse gehört; sie kann schädlich oder von Vorteil für den Handelnden und den Mitmenschen sein. Es gibt nur sittliche Menschen und sittliche Handlungen und neutral sittliche Menschen und Handlungen; unsittliche Aktivitätsäusserungen gehören in das Bereich der Fabel. Das gesamte Sündebewusstsein ist im Grunde ein verschleiertes Verantwortlichkeitsbewusstsein. Wo das letztere fehlt, fehlt auch jede kulturelle Willensäusserung, dort hat die Natur den Platz ergriffen. Die Natur aber kann und darf nicht durch ethische Mittel beschworen werden. Die Sühne zeugt allenfalls von der ethischen Gesinnung des Büssenden, allein sie ist nicht imstande, die Geschichte zu heilen und das Geschehene wieder gut zu machen. Sie ist ein schönes Denkmal auf dem Grabe der Ich-Totalität, das der Mitwelt als Abschreckungsmittel und der Nachwelt als Mahnung und Abmahnung zu dienen hat. Immerhin vermag die Sühne den Weg zur neuen ethischen Tat zu ebnen. In der Gestalt der Reue reinigt sie die Vorstellungen, konzentriert das Ich und klärt das Verantwortlichkeitsbewusstsein. Auf die Verantwortung aber kommt es bei jeder Tätigkeit und jedem Verhalten des Menschen vornehmlich an.

6. Die Verantwortlichkeit ist der Brennpunkt des ethischen Bewusstseins. Sie gehört mit zum Wesen der psychischen

Aktivität. Jede nach innen oder nach aussen gewendete Aktion zieht das Verantwortlichkeitsbewusstsein nach sich und bringt den gesamten ethischen Akt zum Ausdruck. Wo sich ein Streben nach Ueberwindung eines Zustandes oder irgendwelcher Lebenshindernisse kundtut, wo das Drängen nach Beherrschung von Lebensmächten oder nach Durchdringung und Objektivierung zur Aeusserung gelangt, wo endlich eine intensive Spontaneität des Seelenlebens, die die gewöhnliche Reproduktion überragt, bemerkbar wird, dort tritt unumwunden die geschilderte Entdreiung der Aktivität zutage, und es stellt sich, psychologisch gesprochen, eine Reflexion über die stattgefundene Lebenserregung ein; diese Reflexion bedeutet in der Folge das Verantwortungsbewusstsein.

Die Reflexion, von der die Aktivität begleitet wird, ist abermals psychologisch geredet, mit Rücksicht auf die lebendige Totalität des Seelenlebens zu verstehen. Was die Grenze des physiologischen Vermögens überschritten hat und als aktuelle Aeusserung erscheint, strebt der Natur der Sache nach, nach höchst möglicher, grenzenloser (im Sinne der Dauer) Intensität, will „ewig" walten. Wären daher keine „hemmenden", zwecksetzenden Faktoren in der Aktivitätsäusserung selbst vorhanden, so müsste dieselbe der Gefahr ausgesetzt werden, ihre lebendige Einheit, ihre Existenz zu verlieren. Das rastlose, „blinde" Treiben der Aktivität würde ohne inneren Halt, ohne Ziel, die Richtungsstrebigkeit, die Gestalt einbüssen, sie würde die Vorstellung von der eigenen mit Tendenz und Ziel begabten Einheit aus dem Gesichtskreis verlieren. Hier stellt sich die Reflexion im Sinne der Selbsterfassung und Gegenüberstellung, und nicht als blosse Abbildung gedacht, ein, und zwingt die Strebigkeit der Aktivität in bestimmte Bahnen. Die einzelnen ins Uferlose gehenden Aktivitätsäusserungen werden schon kraft der unausgesetzt lebenden Totalität des psychischen Geschehens veranlasst, um eine Form und Einheit, um die Reflexion zu kämpfen.

Die Reflexion ist ein verkürzter Ausdruck für den Kulturakt, wie dieser sich in jeder aktiven Aeusserung der Seele abspielt, und durch diese scheint die Aktivitätsart im Lichte der Vorstellung eine eigentümliche Verdoppelung und Erhöhung zu erfahren: sie zeigt an, dass die formlose Aktivität in eine mit Richtung und Ziel begabte Position übergegangen ist, dass die Strebigkeit personifiziert wurde. Durch das Selbsterfassen und Selbstbeherrschen wird die aktive Strebigkeit hellsehend, sie beginnt sich mit eigenen Augen anzuschauen und wird zu einem greifbaren Etwas, mit eigener Idee und eigenem Zwecke (Ideal).

Vor dem Aktualisierungsprozess erkennt der aktive Zustand weder sich noch etwas anderes ausser sich. Erst die Aktualisierung bringt eine Absonderung zustande, die zur Selbsterfassung und zu den Verhaltungsformen einem Zweiten und Dritten gegenüber führt. Erfährt die Aktivität Störungen in ihrer Strebigkeit, äussert sie sich stückweise, so gelangt sie im besten Falle zu einer sporadischen, gebrochenen Selbsterfassung, was das Räsonieren zur Floge hat. — Naturen, die fortwährend vom Räsonieren verzehrt werden, deuten schon auf ein aktuelles Innenleben hin. Völlig passive Naturen kennen in der Regel keine innere „Zweifel", und auch die damit verbundene Selbstvernichtung ist ihnen fremd. Die inneren Zuckungen bleiben auch denjenigen unbekannt, die mit sich bereits ins reine gekommen sind, indem die Gemütsregungen von der Reflexion bereits völlig erfasst und durchdrungen worden sind, sei es durch eigene Vermittlung oder in der Form der Beschaulichkeit, die auf eine zurückgelegte, vererbte „Kultur" hinweist. Die durchgreifende Reflexion dagegen zeigt an, dass die Aktivität die vier Positionen des Kultur-Willens erlangt hat: sie kann sich nämlich als Person wissen, die unterordnet und untergeordnet wird, die sich und andere absondert, die überwindet und anders macht, die endlich mit Mehreren und Anderen eine einheitliche Gemeinschaft anstrebt; durch diese vier Willensgestaltungen wird ihre Welt in eine Mehrzahl

von „Elementen“, Situationen und Positionen umgewandelt, die sich bekämpfen, die gedacht, bewertet und angeschaut werden. — In der Seele tauchen Erlebnisse neuer, anders gearteter Wirklichkeiten auf. Und der Weg der ethischen Regulierung der Aktivität wird betreten. Die eigenen und fremden willentlichen Positionen, sollten sie nicht dem Kampfe unterliegen, müssen miteinander eine Gemeinschaft oder einen Gemeinschaftswillen bilden, dem die herrschaftliche, revolutionäre und autonome Positionen als Funktionen dienen.

Das Verantwortlichkeits-Bewusstsein, das sich im Bereiche der Vorstellung als Total-Reflexion der Aktivität erweist, stellt das Medium, durch das sich die Gestaltung des Kultur- und Lebensbildes durchzuringen hat, dar. Die eigentliche sichtbare Seele des Kulturinhaltes des Menschen macht die Verantwortlichkeit aus. Ohne sie vollzieht sich kein kultureller Lebensakt, sei es im Inneren des Einzelnen oder in seinen Verhältnissen. Zwischen der Aktivitätsart und der Verantwortung besteht ein festes Verhältnis, so dass man von der Aeusserung der letzteren auf die Form der ersten schliessen kann. In dem Masse nämlich, als man sich von der körperlichen Peripherie des psychischen Vermögens entfernt und die Grenzen der psychologischen Reizbarkeit überschreitet, nähert man sich den Willensäusserungen und weiterhin der Gefühlsaktivität zu. Die Aktivität nimmt an innerer Geschlossenheit und Gleichartigkeit zu. Im selben Masse gewinnt auch die Verantwortung an Intensität. Je näher aber die Aktivitätsart den physiologischen Potenzen steht, desto schwächer tritt die Verantwortung und das „Gewissen“ auf, bis es ganz im natürlichen, mechanischen Spiele der Triebe und Kräfte erlischt. Aehnlich geht es der Verantwortung und dem „Gewissen“ im Bereiche der Urteile, des Denkens überhaupt. Die Logik des Denkens übernimmt die Rolle der Verantwortung, während der Anlass zum Denken wie die Energie des Denkenden ihr eigenes Verantwortlichkeitsbewusstsein und somit auch Gewissen erzeugen. Es

ist daher kaum möglich, den Gehalt der Kultur in seinen Verbindungen und Arten zu ermitteln, ohne die ethischen Richtungen oder Formen der Verantwortlichkeit festgestellt zu haben.

7. Die primäre, zutiefst liegende Schicht des menschlichen Aktivitätsvermögens macht das nach aussen unabhängige, reine Gefühl aus. Fühlen heisst soviel wie sich fühlen oder etwas unmittelbar auf sich beziehen (sich Selbst wollen). Das Sich-selbst-fühlen darf als „Apriori“, als Grenzvorstellung jeder Willensäusserung, die immer irgend eine bestimmte Gestaltungsform im Auge hat, betrachtet oder als die Idee der Spontaneität schlechthin angesehen werden. Die spontane Strebigkeit darf im vollen Masse nur auf die Gefühlsaktivität bezogen werden. Das Prädikat „spontan“ kann weder dem Willen, noch dem Denken, geschweige den Sinnen (der Empfindung), ohne auf inneren Widerspruch zu stossen, im gleichen Masse beigelegt werden. Was den Willen betrifft, so liegt gerade in seinem Begriff der bewussten Zwecksetzung das Gegenteil von weitgehender Spontaneität. Der Wille ist durch das Objekt, auf das er positiv oder negativ gerichtet ist, in seiner Strebigkeit beschränkt. Das Denken in der Gestalt von logischen Urteilen lässt allenfalls eine gewisse, impersonalistische „Selbstbewegung“ zu. Allein der Selbstbewegung des Urteiles wird kraft der Urteils-Struktur von vorneherein eine unüberwindbare Schranke gesetzt. Uebrigens spottet die Diskontinuität der intellektuellen Tätigkeit jeder weitläufigen Spontaneität. Scheint doch das charakteristische Merkmal der Willens- und Denk-Aktivität darin zu liegen, dass beide die impersonalistische Spontanietät eingebüsst haben oder auf dem Wege sind, das spontan-willkürliche Moment abzuschütteln. Die kontinuierlich verlaufenden Prozesse der Sinne kommen hier nicht in Betracht.

Das Fühlen als psychologische Kategorie ist aktiv-neutral. An und für sich kann es keine mehreren qualitativ bestimmten und begrenzten Gefühle geben. Die sog. zwei

Pole der Gefühlsbeschaffenheit, wie das Erleben von „Lust“ und „Unlust“, Freude und Trauer sind sekundärer Natur. Die Sinne, die Vorstellung und der Wille wandeln erst das homogene Gefühl in eine Skala von Gefühlsäusserungen. Im Lichte des Wollens gesehen, erscheint das reine Gefühl als eine Art Wille, der nichts ausser sich zu wollen vermag, der sich selbst will und sich selbst erlebt. Das Denken, Wollen und Empfinden sehen sich dagegen gezwungen, einem distanzierten Etwas zuzustreben und ihrer eigenen Strebigkeit eine Schranke zu setzen. Diese Sinne finden z. B. ihre Aeusserung darin, dass sie uns nur eine bestimmte Qualität zuführen, auch denken kann man nur in fest prästabilierten Grenzen. Gewiss bricht das Denken jedesmal die determinierten Schranken durch, aber nur um wieder neue gleicher Art aufzurichten. Und ich kann endlich bloss diesen Zweck erreichen wollen, bestrebt sein, nur ein bestimmtes Hindernis wegzuräumen, nur gewisse Mächte zu beherrschen. Im Fühlen dagegen gibt sich der nach innen gewendete Wille kund, und als solcher kennt er keine Grenzen, die von aussen herrühren. Die hervorstehende Eigentümlichkeit des Denkens, Wollens und Empfindens deutet nun auf die Unvollständigkeit der Weltkonstruktionen, die mittelst der Denk-, Willens- und Empfindungs-Substanz unternommen worden sind. Nie vermögen diese das Weltvermögen auszuschöpfen; das Fühlen nun, das ein Sich-selbst-fühlen und -wollen ist, kann nicht in ihnen allein völlige Befriedigung finden.

Das Sich-selbst-fühlen, die spontane, jenseits aller Subjekt - Objekt - Verhältnisse ausgebreitete Lebensaktivität macht die Grenze des Willens aus, das den sichtbaren Kulturakt gestaltet. Dieser ersten nach innen gewendeten Wurzel eines jeglichen Wollens korrespondiert nun ein transhistorisches Ich-Bewusstsein, das sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen wendet. Geht es sich selber nach, so gelangt es an die Grenze, wo das Sich-selbst-fühlen in das All-fühlen übergeht; richtet es sich aber nach oben, wo sich Willens-,

Denk- und Anschauungsarten bilden und Triebe und Instinkte walten, so läuft es Gefahr, den Willen zum eigenen Selbst mit dem Willen zu einem beliebigen Moment der Aktivität, mit einem oder mehreren Gefühlen zu verwechseln. Dieses Hin- und Herwogen des transhistorischen, ideellen Ich-Zentrums zwischen der Allaktivität, dem Allgefühl und den einzelnen gestaltenden Aktivitätsformen auf der Grundlage des fassbaren Lebens macht das zutiefst sich abspielende Erlebnis des Einzelnen aus. Der Einzelne fürchtet in dem namenlosen, allumfassenden Gefühl, in dem Allgefühl zu verschwinden. Die einzelnen Aktivitätsformen aber vermögen dem idealen Ich-Zentrum kein Aequivalent zu bieten. Das in der Mitte der Welt, wo die Winde am heftigsten wehen, lebende neutrale Sich-selbst-fühlen wird gezwungen (und dies schon hinsichtlich der allgemeinen Bioontologie der Seele), eine annähernd adäquate Wirklichkeitsform hervorzubringen, die eine genügende Anziehungskraft auf das ideale, transhistorische Ich auszuüben vermochte. Das Sich-selbst-fühlen sieht sich veranlasst, eine individuelle, personale Form im Bereiche der Kultur zu bilden. Zwischen der Allaktivität, dem „Allindividuum" und den einzelnen Weltinhalten strebt das ideelle Ich eine Vermittlung an. Sein Lebensgang äussert sich so in zweierlei Art: entweder werden die einzelnen Aktivitätsgestaltungen in das Bereich der Allaktivität hinübergeführt, oder die Allaktivität wird in die Welt des individualisierten Lebens hinübergeleitet. In beiden Fällen gilt es, für die vollbrachte Tat, die eine Art Totalreflexion darstellt, sich zu verantworten. Die differenzierte und individualisierte Welt richtet an das ideelle Ich-Zentrum die Frage, ob es all seinen Qualitätsformen, Gestaltungsarten gerecht worden ist, und die Allaktivität stellt sich gegen dasselbe, bedroht seine Ruhe und verursacht das Problem, das also lautet: hat die vom Ich-Zentrum hervorgebrachte Total-Reflexion wirklich die Allaktivität in sich aufgenommen? Eine Doppel-Verantwortlichkeit belastet hier das „Wissen" und „Gewissen" des an der Grenze der Welten hausenden ideellen

Ichs. Auch sein Freiheitsvermögen zeigt ein Doppelantlitz. Seine Freiheit ist transhistorischer Natur, d. h. es wird in seinem Lauf weder von den empirischen, historisch-differenzierten Weltinhalten bestimmt, noch besitzt es die Freiheit der absoluten, metaphysischen Spontaneität. Als „Ich-Zentrum" ist es gewissermassen durch sich selbst (durch die Natur des Sich-selbst-fühlens) determiniert; beide dieses Ich begrenzenden Welten, die metaempirische und empirische, suchen fortwährend seine Freiheit zu beeinträchtigen. Darin liegt nun die Tragödie der dem Menschen zugänglichen „letzten" Freiheit, der Freiheit der Totalität.

Die in der Mitte der Welten hausende, dem historischen Schicksal entzogene Ich-Aktivität mit dem Doppelgewissen und der Doppelfreiheit, mit dem Streben Total-Reflexionen hervorzubringen, macht die Urquelle all der Totalfähigkeiten des Menschen aus, die in der Sprache der Kultur als Religion, Kunst und Metaphysik bekannt sind. Die Ich-Aktivität ist da der unsichtbare Träger und Inspirator der totalen Kulturgebilde. Die Religion, mittelst der das Leben als ein uns intim verwandtes Ganzes, als Weltgesetz gelebt und erlebt wird, die Metaphysik, die nicht müde wird, die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen als ein einziges Weltgesetz und einheitliches lebensfähiges Weltbild zu begreifen, und endlich, die Kunst, die ständig totale, organisch-abgeschlossene, individualisierte Lebenskreise veranschaulicht, um uns so über die Grenzen unseres Könnens, über die Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit des Daseins zu erheben, — all diese Formen des Total-Lebens, haben augenscheinlich das transhistorische, ideelle Zwischen-Ich („Charakter") zur Basis. Die grossen Religionsstifter, Metaphysiker und Künstler erleben auch die der totalen Ich-Aktivität entspringende Total-Verantwortlichkeit. Ihr Blick bleibt immer am Ganzen haften, ein Ganzes wollen sie bilden; auch eine sittliche, dem Weltwillen ebenbürtige Ordnung schwebt ihnen vor Augen. Dies ist ihr Gewissen. Die Alten, denen die Total-Verantwortlichkeit bekannt war, suchten sie in ihrer my-

stischen Art auszudrücken. Einer der ältesten griechischen Prosaiker, Anaximander, lehrte wahrscheinlich unter dem Einfluss der aus Indien herübergenommenen Lehren: nach einer bestimmten Weltperiode kehren die differenzierten, geteilten Dinge in die Urquelle alles Lebens, in das Unbestimmte und Unbegrenzt-Unendliche zurück, um einander Busse und Strafe zu zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit. Das indische und griechische Kulturbewusstsein schrieb es unterschiedlos den Welteigenschaften zu, die eine Ich-Aktivität voraussetzen. Immerhin vermochte dasselbe sich den Prozess des Lebens nicht ohne die totale reflektierend-richtende Aeusserung vorzustellen. Auf eine individuelle Grundlage den Gedanken der sittlichen Weltordnung gestellt zu haben, ist das Verdienst des Christentums. Und in neuerer Zeit war es Fichte, dem es gelungen war, eine philosophische Form für die alldurchdringende Gesittung zu finden, indem er alle Aktivitätsäusserung an die Entwicklung eines Ich-Zentrums zu binden wusste.

Die schöpferischen Titanen des Menschengeschlechts, die dem historischen Leben Sicherheit und Bedeutung verschaffen, werden in ihrem Streben von der transhistorischen Ich-Aktivität geleitet, die sich in der Errichtung totaler Wirklichkeitsbilder äussert. Das Verantwortlichkeits-Bewusstsein für das zugängliche totale Weltvermögen ist ihnen geläufig. Und in jedem Kulturmenschen taucht in einer ernsten, aktiven Stunde seines Lebens der ur- und überhistorische Charakter auf und fordert Rechenschaft über die Welt, wie sie von seinem Bewusstsein gebildet wurde. Der Einzelne fühlt sich da allein verantwortlich für den Weltzustand, als wäre er der Urheber des gesamten Geschehens. Ein Mensch mit solchem Verantwortlichkeits-Bewusstsein pflegt sein Leben als Mission aufzufassen. Was er wünscht und tut, kennt keine eigennützigen Rücksichten. Hier erhält die innere Stimme der grossen Religionsstifter, Metaphysiker und Künstler ihre wahre Bedeutung. Der Dämon des Sokrates, der dem Wahrheitssucher ein Führer im Leben

war, deutet auf diese hin. Der Missions-Charakter hat immer etwas vom „Dämon“ in sich, der den Einzelnen lehrt, über die zeitlichen und vorübergehenden Interessen und Wünsche hinwegzusehen und einzig und allein dem Ewigen und Ganzen seine Kräfte zu widmen. Allein Mächte der Wirklichkeit stellen sich dem Missionsdrang in den Weg und schicken sich an, den Entschluss des Missionsmenschen in Stücke zu brechen; sie rufen gerade die Bewusstseinsrichtung, welche ihn einst hellsehend machte, die auf die Totalität gerichtete Verantwortlichkeit, gegen ihn selbst an. Es entsteht ein innerer Kampf. Wenn die Surrogate des Augenblicks-Lebens versagen, wird gewöhnlich dem Schaffenden die Verantwortung dem „Leben“ gegenüber vor Augen gehalten. Die Versuchung, wie sie im Leben des grossen Nazareners geschildert wird, ist typisch für den inneren Vorgang. Die Mission, die der Historie und der „Natur“ spottet, entscheidet das Geschick. Die „Wahrheit“ habe das letzte Wort, man höre auf die „innere Stimme“, der „Dämon“ gebiete und endlich: „Vater, dein Wille geschehe!“ — klingt es immer den Versuchungen und Usurpationsgelüsten des Augenblicks entgegen. Aber neues Dasein und eine neue Wahrheit werden zur Welt gebracht: Die historische Wirklichkeit atmet Ganzes, Ewiges ein und bereichert sich.

Der in sozial-historischer Beziehung neutralen Aktivitätsart entspringt also ein kosmisches, ideelles Ich-Zentrum, das sich mittelst einer Totalreflexion an der Grenze der Welten zu behaupten sucht. Direkt ins Leben des Kulturaktes einzugreifen, ist ihm versagt.

8. Vierfach ist die Wurzel der Willens-Aktivität, aus der der soziale Kulturakt herauswächst. Ein jegliches Willenselement bildet ein Ich-Zentrum, dessen Aeusserung von einer eigenen Verantwortlichkeitsform begleitet wird. Eine jegliche, durch keine fremde Macht zu ersetzende Willensart steht unter einem Gesetz der eigenen Lebensordnung und weist eine eigene Daseinsweise, Charakterbildung und so auch einen ihr innewohnenden Ethos auf. Und so sehen wir

in der Kulturgeschichte der Menschheit vier grosse ethische Richtungen sich bekämpfen. (Der Kampf der vier Willensmöglichkeiten innerhalb des Kulturaktes). Der kosmischen Ich-Aktivität ist der Gemeinschaftswille am nächsten. Alle seine Aeusserungen verwandeln sich in eine unzerlegbare, keiner Teilung unterworfene Einheit, die in gleicher Weise der unendlichen Spontaneität, der neutralen Weltaktivität sowie der Mannigfaltigkeit der Dinge und Geschehnisse zu trotzen vermag. Der Gemeinschaftswille als ein ursprüngliches, selbständiges Prinzip kann dem Wesen nach weder vermehrt, noch vermindert werden. Was es auch umschlingt, welche Lebensmächte es auch beschwört, — immer kommt ein und dasselbe Resultat heraus; immer entsteht das unwandelbare, allem Bestehenden gemeinsame, unzerlegbare Eine: Seine Aeusserung gibt sich nicht darin kund, dass sie etwa verschiedene andersartige Willensfunktionen einander unterordnet oder aneinander anpasst, sondern sie weckt in denselben den Sinn für die unausgesetzt kontinuierliche Einheitsrealität. Im Leben der Geschichte korrespondiert dem Gemeinschaftswillen die Idee der Humanität, die soziale Idee schlechthin, und im Bereiche der individuellen Seele entspricht ihm das unabhängige einheitlich-soziale Ich-Zentrum. Indem der Einzelne auf die Stimme des Gemeinschaftswillens hört, ruft er das auf das Ganze des Individuellen und gesellschaftlichen Kulturaktes gerichtete Ich-Zentrum hervor. Die Geschichte der Menschheit legte diesem Ich-Zentrum den Namen einer reformatorischen, historischen Persönlichkeit bei. Die reformatorische Persönlichkeit weiss sich dem Interesse des sozialen Ganzen gegenüber verantwortlich, das von ihr zugleich als der eigene Gemeinschaftswille, als die Idee des eigenen Lebens empfunden wird. Das Zeitproblem, die Geschichtsaufgabe, die sie mit der eigenen Lebensaufgabe identifiziert, macht den eigentlichen Inhalt ihrer Aktivität aus. Alles, was sie tut und lässt, wird von ihr als eine Aeusserung des Gemeinschaftswillens empfunden, vor der sie sich zu rechtfertigen

müht. Es entbehrt daher jeden ernsten Grundes, wenn die der geltenden Sitte spottende sozial-reformatorische Persönlichkeit der Immoralität beschuldigt wird. In Wahrheit besitzt auch dieses äusserst aktive Ich ein „Gewissen", auch dieses kennt ein Gericht, das sich freilich der Oeffentlichkeit entzieht. Ihr Wirkungskreis liegt draussen, wo die Verhaltungsformen der Menschen aufeinander platzen, die menschlichen Beziehungen nähren fortwährend ihre Aktionsstrebigkeit, allein verantwortlich fühlt sie sich nur dem eigenen, vom sozialen Sein grossgezogenen Ich gegenüber, der Idee der Kultur schlechtweg. Sie wirkt nach aussen und reflektiert nach innen. Sie setzt sich gewöhnlich über die Sitte hinweg, ihr ganzes Streben aber läuft darauf hinaus, den Menschen eine neue Sitte aufzubürden. So will es ihre Art. Die reformatorische Person spürt im tiefen Innern ein grosses „irdisches" Glück; ist sie doch vom Gefühl der absoluten Unentbehrlichkeit ihrer Existenz durchdrungen. Jeder unter ihnen hat, wie der „ausserordentliche Mensch" nach Goethe, eine gewisse Sendung, die er zu vollführen berufen ist. Hat er sie vollbracht, so ist er auf Erden in dieser Gestalt nicht weiter vonnöten und er fühlt sich bereit, das Leben, das jetzt für ihn jede Bedeutung verloren hat, zu verlassen. Der reformatorische Mensch war es also, der das Gebot: „Sterbe zur rechten Stunde!" aufgestellt hat. Der Gesetzgeber Moses, der das gelobte Land nicht betreten darf, bleibt ein ewiges Vorbild des sozial-reformatorischen Charakters.

Zur rechten Zeit das Feld räumen, will der Handelnde. Denn er soll die ungebrochene, urplötzliche Akivitätsart vor Kompromissen und Verkuppelungen bewahren. Und seine Urkraft braucht, dank ihrer Einheit und der Wucht ihrer Aeusserung, keine fremde Richtschnur.

9. Das menschliche Aktivitätsvermögen enthält eine Reihe von primären, ungebrochenen Aktivitätsarten, die ihre eigenen sittlichen Charaktere, die unvermittelten Urcharaktere, zur Folge haben können. Da ruht das sittliche Geschick des Menschen in ihm selbst, in der eigentümlichen Begabung sei-

ner Aktivitätsart; der unvermittelte Charakter trägt das Richtungsgesetz seines Lebens in sich selbst und bleibt jeder Tragik bar. Die grosse, urplötzliche Kraft, die ihn leitet und bestimmt, birgt in sich den Erfolg. Das Geheimnis seines Naturells ist das Glück, Glück kraft seines Charakters. Ein Glücklicher, dem der Wurf innerlich, seelisch, stets gelingt, ist z. B. der „Kronprätendent“ Aakon (Ibsen). Sein „Charakter“ macht seine Ethik aus, und verantwortlich weiss er sich bloss vor der Idee der totalen, intensiven Kraftäusserung seines Königsgedankens. Das direkte Gegenteil zum sittlichen, unvermittelten Urcharakter, dessen Leben der Richtung nach stets mit den Forderungen seines Wesens zusammentrifft, ist der „Typus“, der Trieb des Typischen, — und jeder Mensch bekundet in seinem „bürgerlichen“ Leben einen solchen. Der Typus wurzelt in der gesellschaftlichen Tätigkeit; er ist ein Standes-Mensch, ein Glied einer Gruppe, Klasse, Korporation, eines Berufes und findet immer seine Moral vorgeschrieben. Die Gesellschaftstafel ist sein Gewissen und diesem seinem Wissen von der Gesellschaftsordnung gilt die Verantwortung, ihm entspringen die Tugenden: Er handelt immer „nach bestem Wissen“ der öffentlichen Moral, und dies verlangt der Staat, als Organisation der Typen und der typischen Tätigkeitsarten, von jedem Menschen. Dass der „Typus“ nicht mehr zu den Charakteren zu zählen ist, versteht sich von selbst. Allein auch seine Kraft und die Kraft eines jeden Menschen, insofern er den Typus vertritt, ist im grossen und ganzen ungebrochen; seine Sittlichkeit ist konstant und im schlimmsten Falle gestaltet sich sein Dasein dramatisch.

Erst der Charakter, der in der Mitte zwischen dem sittlichen Urcharakter und dem Typus liegt, der zusammengesetzte, vermittelnde und vermittelte, daher vielgeprüfte Charakter ist an sich tragisch. Seine Sittlichkeit mutet durchaus problematisch an. Weder das „Gewissen“ der Urkraft, noch das der typischen und gewohnheitsmässigen Aktivitätsarten vermögen seinen in Konflikten und Wider-

sprüchen verstrickten Willen zu befriedigen. Der vermittelte Charakter ist es daher immer in Geschichte und Leben, der nach dem Problem: Was ist Gut und Böse? forscht, und er ist es, der die Last des sittlichen Bewusstseins zu tragen hat. Die Philosophen haben daher an der Hand seiner sittlichen Kämpfe in das Wesen des Ethischen zu dringen gesucht, und Dramatiker machten ihn mit Vorliebe zum Helden ihrer Trauerspiele. Enthüllt doch der vermittelte, variierende Charakter alle Kämpfe und Verbindungen, die den ethischen Akt in seinen inneren,abgesonderten Mächten ausmachen; bei ihm vermögen weder die Urleidenschaften und Urkräfte, noch die typischen Fertigkeiten und Tugenden dem sittlichen Wollen eine feste Richtung zu geben, so dass er veranlasst wird, einen Stützpunkt, ein „Gewissen" ausserhalb der in der Welt eingeschlossenen Freiheit zu suchen; es verlangt ihn nach einem neuen Gesetz, das der Freiheit als solcher, der absoluten Ungebundenheit und der Offenbarung entströmt; (Siehe unten ‚Der tragische Gehalt des Zeitalters'). Besteht ein gutes Stück des sittlichen Schaffens und Erlebens darin, dass der Handelnde etwas einem andern von sich gibt und dem letzteren intim, unvermittelt und mitleidend gegenüber tritt, während er gegen sich selbst Härte übt, so erlebt der problematische Charakter das Mitleid zum Andern und das mittelbare, oft grausame Verhältnis zu sich selbst am stärksten. Tätiges, kräftiges Erbarmen haben meistens die ungebrochenen Charaktere und die Starken im Leben ausgeübt. Das zur Verdoppelung und Erweiterung des eigenen Selbst führende Mitleid aber war dem Schwachen, Gebrechlichen, Armen oder gar dem Problematischen zugedacht. Allein nur der problematische, vermittelte Charakter vermochte am stärksten das Erbarmen mit sich und der Welt zu fühlen. Seine Lage in der Welt bürdet ihm ständig diese Last und das Leid des Lebens auf.

10. Eine jegliche, gross angelegte Aktivitätsart pflegt im Leben zur Grundlage aller drei Sittlichkeitsformen zu werden. Der Wirkung dieser Regel ist auch der Gemeinschafts-

wille in uns unterworfen. Wo der letztere — und damit nehme ich den Faden der Darstellung von den Sittencharakteren wieder auf, — zum Objekt und Motiv nicht diesen oder jenen Daseinskreis hat, sondern das Ganze und die Ganzheit in sich und ausserhalb seiner, tritt er mit dem Anspruch einer Urkraft auf und ruft das reformatorische Missions-Gewissen hervor. Hierher zählen auch alle Entdecker und Erfinder, all die Bildenden, die lediglich um der Bildung wegen, um ihrer Ganzheit, ohne Rücksicht auf Nebenzwecke, zum Schaffen greifen. Ihr Werk und Ziel, von formeller Seite betrachtet, — ein Ebenbild des ganzen Menschen, des universellen Willens in ihnen, bedeutet ihren oberen sittlichen Richter. Es ist daher eine eitle Sache, dem Willen zum Ganzen, zu den Ganzheiten zurufen zu wollen, er möge nicht dem „Egoismus" obliegen und nach Bürgerart seine Tätigkeit sittlich beurteilen. Da beurteilt und richtet der Wille zum Ganzen, und damit ist es mit der Anklage des „Egoismus" und des „Immoralismus" aus. Wesentlich anders gestaltet sich die Verantwortung, wo der Wille zum Ganzen sich als Wille einer bestimmten Gruppe, Schicht oder Nation herausstellt. Da handelt und erlebt die Welt ein Standes-, ein Gruppen-, ein Klassen-Mensch, kurz, ein gesellschaftlicher Typus, und als solcher bringt er ihre gewohnheitsmässige, geschriebene Moral mit sich. In der Mitte aber zwischen der Wirkung des Gemeinschaftswillens und seiner Aeusserung als bestimmter sozialer Kreise, bildet sich der problematische soziale Charakter. Es treten an ihn die Forderungen seiner engen Sippe, des Standes heran; aber die Universalität, der Gesamtwille richtet an ihn das der Enge spottende Gebot. So wird Raum für einen sittlich-tragischen Widerstreit geschaffen.

Die sogenannten sittlichen Konflikte, die sich als Kämpfe von Charakteren und Typen in der Brust eines und desselben Menschen herausstellen, treten hervor. Und in solchen Fällen bleibt es nun dem Schicksal vorbehalten, die Entscheidung zu treffen.

11. Von völlig andersgearteten Sittencharakteren ist der Wille zur Ueber- und Unterordnung, die aristokratisch-herrschaftliche Aktivitätsart getragen .Ihre ideelle Urerscheinung ist der Hang zum Sieg um des Sieges willen, eine dem natürlichen Selbstbetätigungstrieb analoge Aeusserung. Eine gewisse „Zwecklosigkeit", Uneigennützigkeit des aktiven Verhaltens, das Irrationelle erzeugt hier die Vorstellung eines heroischen, selbstlosen und daher aristokratischen Sittencharakters. Durch den Hang zum zwecklosen Tun und Geschehen wird die Illusion der Vornehmheit, die von Egoismus freie Sittlichkeit erweckt. Der utilitarisch gerichtete Zivilationstrieb tritt in den Hintergrund. Man rufe als Beispiel den vielgenannten heroischen Menschen der Homerischen Kultur ins Gedächtnis. Die durchgängige Anlehnung an den spontanen Lauf des „Natürlichen" züchtet hier einen ungebrochenen sittlichen Urcharakter. Der einzelne behandelt sich und die Welt als „Selbstzweck" und er lebt im guten Glauben, sein Dasein dem Sittengesetz untergeordnet zu haben. Im Sinne der heutigen Wissenschaft heisst diese Moral „biologisch". Das Ideal des aristokratischen Sittencharakters sucht die Neutralität zu wahren. Jedoch im Leben der tatsächlichen Beziehungen der Menschen wird der aristokratische Wille notwendigerweise zu einem herrschaftlichen und utilitarischen. Der soziale Kulturtypus der aristokratischen Aktivitätsart ist in der Tat ein engherziger Utilitarier und daher Rationalist. Bekanntlich waren es in der antiken Welt die Tyrannen, die schonungslos den Willen zur zwecklosen Selbstbetätigung seiner aristokratischen Gloria beraubt haben. Der Utilitarismus mit seinen Abarten, wie Hedonismus, Eudämonismus, Epikuräismus ist nicht imstande, alle Aktivitätsarten des Menschen zu erschöpfen; auch birgt er in sich unzählige Antinomien. Wird sich aber der Träger der aristokratischen Willensart seines gesamten Lebens bewusst, so gerät er in den Dualismus zwischen Irrationalismus und Rationalismus, zwischen Zwecklosigkeit und Utilitarismus, zwischen Aristokratentum und

Herrschaft. In seiner Mitte entsteht daher ein problematischer Sittencharakter, und der aristokratische Mensch vermag nicht, seiner grundsätzlichen Willensrichtung treu bleibend, das Sittenproblem zu lösen. Er muss zugeben, dass auch in seiner Sittenordnung eine unüberbrückbare Kluft waltet. —

12. Der Wille zum Nebeneinander, die demokratische Aktivitätsart weist eine eigene sittliche Charakter-Reihe auf. Bekanntlich fordert diese Willensaktivität vom Menschen, seine Person als autonomes Ganzes, als absoluten Selbstzweck zu wahren. Die aktive Urkraft führt hier zum geistigen „Egoismus“. An dem anderen, sozialen Pole postuliert der demokratische Wille den Altruismus, die Anerkennung eines jeglichen Mitmenschen, mag er noch so an Kraft, Geist und Körper arm und gebrechlich sein, als einer Inkarnation des sich genügenden, absoluten Zweckes. Nicht der leibhaftige, konkrete Mensch erfreut sich da der ethischen Bewertung und Unantastbarkeit, sondern der ideelle Kern des Menschlichen. Man schützt und liebt hier nicht den Menschen, sondern die Idee vom Menschen. Die Gebrechlichkeit, die Armut können ihren Platz weiter behaupten, nur soll die Idee, das Ideal des Menschen bestehen. Die übliche Zwiespältigkeit des protestantischen Christentums, das den Schwerpunkt des Sittlichen in das Innere des Geistes verlegt, macht sich bemerkbar. Hier stehen das Reich der Menschen und das der Ideen nebeneinander und vermögen nicht aufeinander einzuwirken. In meiner Eigenschaft als Idee bin ich Person, habe ich das Recht und die Pflicht, mich selbst zu wollen und die Souveränität meines Selbst zu wahren. Allein dieses Selbst ist kaum zu fassen, es ist eine Idee über mir. Im Verhältnis der Menschen zueinander können im Grunde keine Konflikte entstehen; denn das Menschenreich wandelt sich in ein Reich von unzähligen, selbständigen, gleichartigen Ideen, den sinnlich-menschlichen Kern beiseite lassend. Und in der Abwesenheit von den mittleren, vermittelnden Charakteren liegt die Achilles-Ferse der demokratisch-idealistischen Willensrichtung verborgen; vor-

ausgesetzt, dass man die letztere bis zu Ende denkt und lebt. Kant, einer der Begründer dieser Moral, mühte sich, einen Ausweg zu finden und er lehrte demgemäss: Beurteile den Mitmenschen in beiderlei Richtung, als Zweck und als Mittel zum Zweck; im ersten Falle würdest du handeln als sittliches Wesen und im letzteren als „Naturwesen", utilitarisch, technisch. Damit aber wird der gesamten idealistisch-demokratischen Moral radikal Abbruch getan. Denn der Dualismus zwischen naturalistisch-technischer und idealisierender Beurteilung des Mitmenschen ist nur möglich, wenn der Mitmensch nicht als ein für sich bestehendes, absolut-selbständiges Weltwesen oder Idee gilt, — denn gilt er als solches, so sind alle Brücken zwischen ihm als Idee und als konkreten Menschen abgebrochen, — sondern bloss als ein autonomes, in einem höheren Ganzen enthaltenes. Als autonomes Wesen aber nimmt der Mensch an dem Ganzen, dessen Glied er ist, teil und entgeht der Inkonsequenz des reinen individualistischen Idealismus. Für die grosse Gefahr, die der letztere in sich birgt, spricht ein markantes Beispiel. Gerade die Anhänger der idealistischen Moral bringen es nicht selten fertig, für die Todesstrafe zu plädieren. Der Einzelne — wird da der Meinung Ausdruck gegeben — kann in seiner Eigenschaft als Idee oder Selbstzweck gar nicht vernichtet werden. Die strafende Hand des Richters trifft daher nicht für die Moral wichtige Wesen, sondern ein Naturwesen, dem gegenüber alle Mittel des Kampfes erlaubt sind. — Dass der hier zutage getretene Standpunkt von abstrakter Sophistik nicht frei ist und einen Widerspruch in sich enthält, braucht kaum auseinandergesetzt zu werden. Denn einmal müsste schon der richtende Staat, und als richtender ist er doch den Forderungen der Moral unterworfen — moralisch handeln; handelt er aber moralisch, so vermag er nicht den Menschen, der schon mit dieser Handlung und Behandlung zu einem Selbstzweck erhoben wird, der Todesstrafe aussetzen. Ein Selbstzweck, die Idee, kann nicht ausgemerzt, „hingerichtet" werden.

13. Es kann nicht meine Aufgabe sein, die menschliche Aktivität in allen ihren äussersten Konsequenzen zu verfolgen. Das Leben, wie es wirklich ist (und auch die Kultur) wird zu gleicher Zeit von mehreren Aktivitätsrichtungen beherrscht und geleitet, so dass die einzelnen Willensrichtungen selten dazu gelangen, alle ihnen eigenen sittlichen Forderungen in Reinheit aufzustellen. Da tritt eine Willensrichtung auf und bringt ihr eigenes Sittengesetz, ihre Norm zur Welt. Im gleichen Augenblick strömt ihr schon eine zweite, anders geartete entgegen, und lässt nicht die erste an ihr tragisches Ende gelangen. So wird unser Dasein von mehreren Moralkodexen geleitet. Und es ist gut so. Setzt sich doch das Leben aus mehreren Aktivitätsgattungen zusammen. Eine jegliche Aktivitätsschicht aber besitzt ihre immanente Moral, die den Anspruch auf Existenz mit vollem Recht erhebt. Der Knoten, den die allein seligmachende, starre Moral nicht zu durchhauen vermag, wird vom Leben aufgelöst, das heisst von mehreren Arten der Moral bewerkstelligt. Wo dieser Versuch nicht gelingt, stellt sich eine andere ein, die als Vorbote einer neuen Daseinsrichtung erscheint. Dieser Ausgang steht im Einklang mit der eigentlichen Beschaffenheit des Lebens in toto, das der Diskontinuität, des Abbruchs, der Offenbarung und der Ungebundenheit nicht minder bedarf, denn der Kontinuität, der Konstanz und des eindeutigen Gesetzes.

Man ziehe nun nicht aus dem hervorgetretenen „Opportunismus“ des Daseins, seiner Moralkodexe, den Schluss, die Moral als solche sei hinfällig und gelange nicht zur Verwirklichung. Dem ist nicht so. Eine jegliche grundsätzliche Willensrichtung, Aktivitätsart überhaupt, bringt ihre Moral zustande, und diese verdichtet sich, je nach den Umständen, zu einem Charakter; sie wird zum Kern eines solchen und wandelt sich in ein Motiv seiner Gesinnung und Handlung. Auf die Hervorbringung sittlicher Beweggründe und ganzer Sittencharaktere aber scheint es die Kultur abzusehen. Die grosse Frage der Sittlichkeit lautet nicht mehr:

welche Moral ist die beste und die wünschenswerteste; sondern es heisst von nun an: welche Rangordnung kommt den einzelnen sittlichen Grundformen in den Beziehungen der Menschen zu? Ihre Beantwortung würde im Einklang mit dem Leben, der lebendigen Struktur, der Bio-ontologie der Kulturaktivität, sicherlich stehen.

Der zwischen den aktiven Verhaltungsformen und der gesitteten, versittlichten Aktivität vorhandene Abstand ist offenbar nicht grösser als zwischen der menschlichen Erfahrung (den Kenntnissen) und der Erkenntnis. Der bis zu Ende gehende, entschlossene und konzentrierte Wille, wie er die Existenzordnung einer Daseinsart zu schaffen, zu befestigen und zu rechtfertigen sucht, ist ein ethischer Wille. Durch das Verantwortlichkeitsbewusstsein, das ein latentes, werdendes Gewissen bedeutet, wird in Erfahrung gebracht, dass die Aktion im Begriff ist in eine sittliche überzugehen; die Verantwortung ist das Zünglein an der Wage: man wird gewahr, dass eine ordnungsmässige Umgestaltung der Willenbeziehungen stattzufinden hat. Diese heisst man gut; durch sie glaubt man das Dasein, das vor uns liegt, wieder in Ordnung gebracht zu haben, welche jetzt mehr „Individualitäten" und Individualitätseigenschaften, Personales in sich birgt und umspannt, als es vor der sittlichen Aktion der Fall gewesen ist. Und so pflegt die Verantwortung das Gewissen und obendrein das „gute Gewissen" zu erzeugen. —

14. Der Wille zum Werden und Anders-Werden erscheint in Gemeinschaft mit den anderen Lebensrichtungen und Verbindungen als negative Aktivitätsart. Psychologisch korrespondiert dieser das Ueberwindungsvermögen in uns, die Fähigkeit viele der Daseinselemente aus dem Tummelplatz des Lebens zu verdrängen, um eine Auslese zu treffen. Mit Hilfe der revolutionären Aktivitätsart strebt das Dasein zu dem Zustand zu gelangen, der durch die reine Negativität der vorhergegangenen Aeusserungen, durch reines Werden, reine Zeitfolge, charakterisiert wird. Alles, was im Lauf

der Zeit, das heisst durch den Gang des Willens als solchem, ohne Rücksicht auf Ziel und Zweck, auf beschränkende Momente, aufhält, hindert, begrenzt, gilt der revolutionierenden Urkraft als fremdartiger Körper und Fetischismus; das Original des Werdens, die tausendfachen ungebundenen einzig auftretenden Momente, die im nächsten Moment schon durch andere, aber auch einzig vorkommende Zeitspannungen verdrängt werden, sollen sich zum Trotze aller befestigten und befestigenden Ordnungen und Verfassungen behaupten. Realität und „Güte" kommen in dieser Lage des Lebens nur den Akten des Werdens und den Wendungen des Einzigen zu. Max Stirner scheint das Geheimnis des revolutionären Vermögens vertraut gewesen zu sein, als er in alle Welt ausposaunte, er habe sich und sein Werk auf Nichts gestellt. Die radikale Verschmähung materialisierter und geistiger Ruhepunkte, die ihm als Beschränkung des Weltenlaufes, der Freiheit schlechtweg dünken, gilt als Richtschnur der Erlebnisse und Handlungen, macht das „Gewissen" aus. Keinem Dinge und keinen Erzeugnissen untertan sein und lediglich auf die Stimme des Welt-Werdens, seines menschlichen Trägers, des „Einzigen", der ein absolutes Moment dieses Werdens ist, zu horchen, — macht das Sittengebot dieses Charakters, seiner radikal-atheistischen Kulturart, aus. Seine Tugend lautet: lass die Hände von dieser Welt, leiste Verzicht auf ihre Ordnungen und Ruhepausen. Aller Sinn für Ordnung ist Götzendienerei. Im Bereiche des Alltags heisst der revolutionäre Sittencharakter Atheist, Nihilist und Pessimist; ihre Lebensweisheit gipfelt in den Worten: nichts existiert; nichts vom Bestehenden ist wert, seine Existenz zu behaupten; alles ist erlaubt bis hinunter zum „frechen Verbrechen". Während die revolutionäre Urkraft ein äusserst empfindsames, dynamisches und individuell betontes Gewissen erzeugt, bedeutet die gewohnheitsmässige, durch die anderen Daseinsarten vermittelte Revolutionsaktivität völlige Zersetzung und Auflösung der Verantwortung. An einem Ende der revolutionären Betätigungsart erhebt

sich der Titane Prometheus mit seiner stolzen Ueberwindungsmoral, am entgegengesetzten Daseinspole aber winkt die absolute Willenslosigkeit, der Nihilismus. Diese Logik der Revolutionsart bringt im konkreten Leben einen problematischen, von innerer Zwietracht beherrschten Revolutionscharakter hervor. So spricht die Urkraft in ihm: wandle dich und die Umwelt, werde ein Anderer, ändere um; überwinde und verschmähe jede Pietät und Ehrfurcht, die dich an das Gegebene zu binden vermochten. Die typisierte, gewohnheitsmässige „Revolution" tritt sachte heran, umschlingt und lähmt den Willen: alles ist gleich eitel und wichtig, alles erlaubt und nicht erlaubt, alles wünschenswert und zugleich wertlos. Wozu alsdann der stolze Flug und die trotzende Erhebung . . . In die Seele des problematischen Revolutionsmenschen dringen sowohl Schatten des revolutionären Heroismus wie die entmutigenden Ausblicke der revolutionären Dekadence. Es beginnt ein Kampf der „Revolutionäre" um ein Gewissen, um Gut und Böse, um Leben und Tod. Wird der problematische Revolutionscharakter von dem aufreibenden inneren Widerstreit verschont, und reicht seine Tiefe nicht aus, ein neugeartetes Sittengesetz zu erringen, so fällt er den der Revolutionsart verwandten Betätigungsarten, ihrer Moral zum Opfer. Er wird rücksichtsloser Gewaltsmensch oder Geschäftsmensch sans phrases, oder gar ein lachender und selbstzufriedener Erbe. Wem Beispiele die Lebensgänge veranschaulichen, der rufe ins Gedächtnis das Massenrenegatentum der nach-revolutionären Erhebungen. Die Revolution der Pioniere riss dem Leben die alte Krone vom Haupt, beraubte es des Fetischismus und stählte den persönlichen Mut. Sich auf diese fremde Taten stützend, unternimmt es der Nachwuchs, die Genusskräfte und Güter der angetroffenen Kultur ohne moralische Umstände an sich zu reissen. So pflegt es auf allen Gebieten menschlicher Betätigung vor sich zu gehen. Der revolutionäre Titan, der zu den sittlichen Urcharakteren zählt, klagt, sein Leben hinwerfend, die Welt an,

und den Prozess gewinnen die anderen, die Kleinen, die auf fremde Kosten, nach herkömmlicher Moral, ihr Dasein fristen. Was ich hier vom Revolutionär ausführte, gilt auch vom Krieger, von den verborgenen und sichtbaren Anführern eines gerechten Krieges.

Die Revolution wie der Krieg unterliegen einer sittlichen Beurteilung. Beide dürfen nicht in eine Linie mit der individuellen Vernichtung eines Menschenwesens, wie dies durch Mord, Todesstrafe oder Duell geschieht, gerückt werden. Die fruchtbare Revolution, wie der fruchtbringende Krieg vernichten nicht das Subjekt, gegen das sie gerichtet sind. Das Volk, dem der Krieg oder die Revolution gilt, behauptet auch weiterhin seine Existenz. Für das Gewissen gibt es jetzt nur eine Frage: hat der Krieg oder die Revolution in Summa den sittlichen Stand und Inhalt der Kultur vermehrt und erhöht oder verringert und erniedrigt; hat eine höhere oder niedrigere Kulturgestaltung den Sieg davon getragen? —

15. Neben den Sittlichkeitsformen, deren Existenz an die grundsätzlichen Positionen des Lebensaktes, wie an den Willen zu sich selbst als Ganzes erlebt, und an die vier nach aussen gerichteten Willensrichtungen gebunden sind, darf nicht die sittliche Art übersehen werden, die mit der Uebermittelung, Kopierung und Aufbewahrung der vorgefundenen Kultur zusammenhängt. Da wird nicht mehr geschaffen, sondern konserviert, beherrscht und geordnet. Allein auch diese den ursprünglichen Quellen des Willens und Gefühls entfremdete, eher abgeleitete, sekundäre Aktivitätsart weist einen sittlichen Träger auf und macht eine unentbehrliche Seite des sittlichen Organismus aus. Vor allen Dingen gehört hierher der sektierische Sittencharakter. Den Reformatoren folgen in der Regel die Sektierer auf der Spur. Ihre Haupteigenschaft ist die Engherzigkeit, bedingt durch die übermittelte Idee, die sich in einen starren Gedanken, in ein enges Gefühl oder in eine gradlinige Leidenschaft des Willens gewandelt hat. Während die Reformatoren und die

Menschen der Reformationszeiten überhaupt eine gewisse geistige Elastizität nicht entbehren, was durch ihre schöpferische Art, durch die gesamte Atmosphäre ihrer Entstehungsgeschiche bestimmt wird, — sie sind daher auch im weiten Umfange aufnahmefähig — so werden die Sektierer, die stets Epigonen sind, durch erstarrte und ausgemergelte Vorstellungen in ihrem Innenleben „prädeterminiert". Aehnlich steht es mit ihrem Gewissen. Sie sehen sich einer entlehnten Macht, einem buchstabierten Gewissen gegenüber verantwortlich. Es wird der Schein erweckt, als ob ihnen die lebendigen Ich-Zentren, die mit einer jeglichen urplötzlichen Aktivitätsart spontan ins Leben gerufen werden, völlig abhanden gekommen sind. Eine fremde Person, verkrüppelt und verblasst, schaltet und waltet in ihrem Gemüt. Die Verantwortungs-Theorie darf hier keine Erfahrungen von Belang erwarten. Gewiss ist der Sektierer seinen Aeusserungen nach sittlich, das heisst er unterwirft seine Aktionen einer ordnenden und richtenden Sittlichkeit und vollzieht an sich eine Verantwortungs-Bewertung. Diese ist aber äusserst begrenzt, von innen aus prästabiliert sie den gesamten Menschen. Wo die Prästabilierungs-Art aber Platz greift, ist kein Ort mehr für spontan entstehende, echte Sittlichkeit.

Es leben in den Kulturländern mehr Sektierer, als man anzunehmen gewohnt ist. Diese sind nicht nur in den Kirchen und Parteien, sondern allenthalben in der grossen menschlichen Gemeinschaft anzutreffen. Der Hang zur Trägheit im Denken, Wollen und Fühlen stellt sich stets ein, wo es gilt, der neuen Daseinsforderungen Herr zu werden. All ihr Tun und Sein wälzen sie auf fremde Schultern ab, allein die grossen Fremden, ihre Ahnen sind ihnen hold und verleihen ihnen ein Zeichen von innerer Vornehmheit. Ihre Abstammung adelt sie.

Den Sektierern verwandt sind die Priester, die über die überlieferten Kulturen verfügen. Ihre Aufgabe ist es, nicht mehr das Fremde, wie es in den Buchstaben einen Niederschlag gefunden hat, sondern dieses lediglich dem Sinne und

Geiste nach aufzubewahren und zu vermitteln. Man denke da nur an die Priester und Volkspädagogen, an die Inquisitoren und die „Katholiken". „Katholiken" gab es auch schon im alten Aegypten, in Judäa und Griechenland. Die Menge verlangt nach einem Glauben und einem Gesetze, und die „Priester" fühlen sich verantwortlich, diese zurechtzulegen, wenn sie auch selber von Zweifeln geplagt werden. Sie sind es der Idee ihrer Lebensart schuldig, ihre Autorität und ihr Adelstand gebietet es. Sie haben zwar die Götter und Gesetze nicht erdacht, allein sie wissen sich als Vasallen und gehorchen dem Vasallen-Gewissen in sich. Die Beweggründe ihres So-Tuns aber stammen aus verschiedener Quelle. Entweder gilt es Herrschaft über die Mitmenschen auszuüben, oder es geschieht aus Mitleid mit den Unmündigen. Im Bewusstsein der Welt leben sie daher auch als die grossen Betrüger (Goethes „Mohammed"!) und als die aus Barmherzigkeit Harten und Grausamen (Dostojewskis Inquisitor-Gestalt). Die Vornehmen unter ihnen aber bleiben folgerichtig der tragischen Zwiespältigkeit ausgesetzt. Diese haben kein persönlich-inneres Interesse an der grossgezogenen Lüge, sehen sich aber genötigt, der Lüge zum Siege zu verhelfen.

Wer von uns ist zu einer bestimmten Zeit seines Lebens nicht „Priester" gewesen?!

Um den Kreis der Sittencharaktere, die im Bereiche des rein Menschlichen anzutreffen sind, zu schliessen, ist noch der stoischen Gesittungsart Erwähnung zu tun. Der Stoiker setzt sich mit allen ihn beunruhigenden Aktivitätsarten auseinander, indem er alle Wünsche und Handlungen des Menschen unter ein einziges gleichartiges Motiv und Ziel subsumiert. Die Umwelt, er Selbst muss um jeden Preis vereinfacht, „verständlich", eindeutig gemacht werden, um sich nicht mehr den gefahrvollen Konflikten und Forderungen des Lebens ausgesetzt zu wissen. Es gilt einen durchgängigen Ausgleich, einen moralischen Stillstand und Frieden in der Welt herbeizurufen. „Wirst du nicht endlich einmal meine

Seele, — so drückt Marc Aurel den Wunsch des Stoikers aus — durch dein Wesen dich so mit Göttern und Menschen stellen können, dass du dich weder über sie beklagst, noch von ihnen verurteilt wirst"?

Wie soll eine friedvolle Menschenordnung anders zustande kommen, als durch radikale, gegenseitige Selbstbeschränkung und Niederdrückung aller feindlich gegeneinander gerichteten, kantigen Aeusserungen? Nur die Spitzen abbrechen, den Uebermut dämpfen, die Streit und Kampf ausstreuenden individuellen Wünsche bezwingen; — und das friedvolle, sich genügende, „naturgemässe" Nebeneinander-Sein jetzt gleichartiger und gleichwertiger Wesen wird möglich. Die Kulturordnung soll der Naturordnung, die Natur als eine Organisation der Dinge von gleichem Wert und gleicher Art, als ein Zusammenhang von Gedankendingen aufgefasst, gleichkommen. Der Kern des stoischen Sittencharakters äussert sich so in dem Streben, dem Leben die Züge der Naturnotwendigkeit und Gleichartigkeit zu verleihen. In diesem Sinne waren Spinoza und auch Kant nicht minder Stoiker, denn Zeno oder Marc Aurel. Die letzteren gingen mehr auf die Organisation der Bedürfnisse und Genusskräfte, jenen aber war es vornehmlich um die Ordnung der persönlichen schöpferischen Produktivkräfte zu tun.

Um einen Blick auf stoische und moderne Lebensart zu werfen. Den Stoiker pflegt man merkwürdigerweise als höchsten Typus der Vollkultur zu betrachten, was mit dem feudalistischen Vorurteil, wonach persönliche Kultur und Tat als inkommensurable Grössen angesehen werden dürfen, in Einklang zu stehen scheint. Aber auch von der aktiven Seite her hat man den stoischen Menschen bewundert. Hatte doch der Stoiker mit einer Kultur zu kämpfen, in der alle produktiven Volkskräfte entbunden waren und in der das alte Regime seinem Ende nahte. Und angesichts einer derartigen äusserst kritischen Sachlage, ja ihr zum Trotz wuchs der strenge und bezwingende stoische Typus empor. Trägt denn nicht auch der Mensch des kategorischen Imperativs, dieses

edelste Produkt des protestantisch-liberalen Zeitalters, keine stoischen Züge? Der Unterschied der Zeitalter, die die zwei hier in Rede stehenden Typen förderten, hebt den Gegensatz beider Lebensmethoden erheblich hervor. Im alten Rom handelte es sich um die Regelung der Genusskräfte, in unserer Zeit dagegen — um die Organisation der aktiven Kulturkräfte. Dort wollte man gemäss der „Natur", das heisst der „Mittelmässigkeit" leben; dort sah man sich genötigt, alle Kraft daran zu setzen, die Augen von sich selbst abzuwenden. Hier jedoch trachtet man danach, dem schöpferischen Vermögen des Menschen die festen Züge der Natur zu verleihen. Dort sprechen es die Besten offenherzig aus, dass das Leben ein Schauspiel, eine Gebärde und nichtige Episode sei; bei uns sagen es die Schlimmsten, die Weitsichtigen hingegen sind vom Ernst der kulturellen oder „sittlichen" Tat durchdrungen. Der Stoiker ist müde, wie die antike Welt es war, die „Freien" unseres Zeitalters sind tatenfroh. Wenn unsere „Freien" auch nicht immer wissen, was zu schaffen sei, wenn ihnen in grossem Masse das klare Bewusstsein vom sinnvollen Gehalt der Kultur abgeht, so wissen sie doch wenigstens allzugut, was negiert werden soll, um den Zugang zur Kultur offen zu lassen. Der uralte „reine" Stoiker darf in keiner Weise uns nahe treten. Trotz seiner alten Kultur sehnt er sich stets nach dem Ideal des „armen Lebens", nach eigener Erbärmlichkeit. Die Aktivität nach Rückwärts hat nun den Genius in seinem Innern wachzuhalten. Kurz und gut, der uns Mitleid einflössende stoische Mensch ist ein warnender Typus, und wenn Sie einem „Stoiker" begegnen, so forschen Sie gründlich nach, ob Sie es hier nicht mit einem zu tun haben, der seine Lebensaufgabe verloren oder der sie gar nicht gekannt hat, oder in dem das „idealistische" Vermögen im Abnehmen begriffen ist.

Auch die Askese im weitläufigen Sinne entbehrt nicht des stoischen Rigorismus. Nur vollzieht der Asket die Ordnung seiner inneren Kräfte und Ansprüche wegen eines völlig anderen Zwecks als der Stoiker. Jener entbehrt, legt sich Beschrän-

kung auf, um alsdann die unverbrauchten, angesammelten Kräfte konzentriert und mit Wucht äussern zu können, während der Stoiker in Begnügsamkeit zu endigen pflegt. Dieser gesellt sich die Selbstbeherrschung. Beide sind ihm Selbstzweck, und die grosse Bescheidenheit, die demutsvolle Hingabe zählen zu den stoischen Tugenden. Der Asket hingegen lernt verzichten, um irgend einem seiner Bedürfnisse und Triebe, welche ihrem natürlichen Gange überlassen, klein und nichtig blieben, Stärke und Werbungskraft zu verleihen. Das menschliche Schaffen bedarf jedoch eher der Askese, denn des Stoizismus. Das christliche Mittelalter bot eine bessere Vorschule für die moderne Art des Schaffens, für die gewerbsmässige Arbeit, als es der römische Stoizismus zu tun vermochte. Die Askese und der Stoizismus aber, von der Seite der Sittlichkeit gesehen, bedeuten zweifelsohne eine moralische Tat. Nur spielt sich da der ethische Akt vornehmlich im Innern des Einzelnen ab: eine „Seite“ des innerlich geteilten und differenzierten Menschen erlässt unabänderliche Vorschriften gegen die andere „Seite“; es wird Härte gegen sich selbst geübt, um eines moralischen Charakters gewahr zu werden. Dieser ist es nun, der sich einer allgemeinen Weltordnung verwandt und eingegliedert weiss, seine Kräfte konzentriert und sich des Schaffens fähig fühlt. Beide sind Rigoristen und Ueberwinder.

16. Einer jeglichen, die physiologischen Grenzen überschreitenden Aktivitätsart des Menschen folgt notwendigerweise das Streben zu einer Sittenordnung, zur „Charakterisierung“ auf der Spur. Die innere und äussere Handlung wird geordnet und in Einklang mit der Kulturaktivität überhaupt gebracht, wodurch der Träger zur bestimmten, fassbaren Grösse, zum Charakter erhoben wird. Die geordnete Tätigkeit wirkt auf den Menschen zurück. Und dieser Regel der Versittlichung der Tat bleibt auch die auf die Nutzbarmachung der Naturkräfte gerichtete Aktivität, die wirtschaftliche Arbeit, unterworfen. Bedeutet doch die Arbeit die Unterordnung der Naturmächte unter die Zwecke der

Menschenordnung, was erst möglich ist, wenn der Arbeitsakt in einen Kulturakt umgewandelt wird. Schon die Bändigung und Assimilierung der Naturkräfte setzen die Ueberwindung der rein revolutionären, der Ziele beraubten Tatkraft, zum Zwecke der Herstellung einer Menschenart voraus. Der Arbeitende beherrscht sich, gibt ein Stück seines augenblicklichen Selbst, das sich zum „Selbst“ des ungeschaffenen Stoffes wandelt, von sich weg, reiht dann das entstandene Produkt in die allgemeine, zurzeit geltende Ordnung der Menschengüter und Zwecke ein. Und so erscheint der Arbeitsgehalt an sich sittlich, gesittet.

Die Erhebung des Natürlichen in das Bereich der Kultur findet auch in dem zweiten Grundverhältnis des Menschen zur Natur, in dem der Geschlechter und Geschwister statt. Die Beziehungen des Mannes zur Frau, der Eltern zu den Kindern vermögen die Versittlichungsprozesse nicht zu umgehen. Gestalten sich die Beziehungen der Geschlechter als solcher, wie Nietzsche gelegentlich bemerkte, zu einem fortwährenden Kampfe, der von periodisch eintretender Versöhnung durchbrochen wird, so ist vom Verhältnis der Gatten, Kinder und Geschwister das Gegenteil zu sagen, Hier wird die unmittelbare Anziehung und Versöhnung von periodisch wiederkehrenden Meinungs- und Empfindungsverschiedenheiten durchkreuzt. Beide Arten des Zusammenlebens verlangen gebieterisch nach einer eigenen sittlichen Auseinandersetzung. Wo der psycho-physiologische Akt in einen Kulturakt übergeht, wird der Grund zur Bildung von männlichen, weiblichen und Kindercharakteren gelegt. Wird aber die Kulturgrenze nicht erreicht, bleibt der Einzelne in der Macht der Bluts-Leidenschaft gefangen oder versinkt er im Rausche der Revolutionsmacht, die aller Treue und des Ordnungssinnes spottet, so wird Raum für den Mörder und Verbrecher geschaffen; hier hausen alle zerstörerischen Instinkte und die elementaren Gewalten. Jeder Gemeinschaftsakt ist hier dem Menschen abhanden gekommen; der Gemeinschaftswille, dieses lebendige Weltgewissen, samt

all seinen verzweigten Aeusserungen, reicht nicht mehr in das Leben hinein, und der Mensch weiss sich diesseits von Gut und Böse, diesseits von Kultur- und Menschenzwecken. Die Attila-Gestalten sind weltgeschichtliche Beispiele solcher Daseinsart, der Abenteurer, der Verbrecher und das Kind sind ihre typischen Träger im Leben des Alltages. Allen fehlt die Sehnsucht und Einsamkeit des Schaffenden, die in Kultur, im Menschenwerk überwunden und erschöpft werden will, die sich opfert, um den Weg zu dem zu finden, was die Menschen wirkliches Leben, Gott nennen.

17. Die Peripherie des Lebens, wo Naturabsicht und Menschenzweck einander begegnen und auseinander fliessen, ist voll von sittlichen Katastrophen. Die Sittlichkeit der gedoppelten Aktivität gelangt zum Ausbruch. Elementare, rücksichtslose, beinahe blinde Leidenschaft, Härte und Grausamkeit auf einer Seite, und Reue, Mitleid und Nachsicht auf der anderen, wechseln periodisch miteinander ab. Alttestamentarischer Zorn und neutestamentarisches Mitleid räumen abwechselnd den Platz und gestalten den sittlichen Katastrophen-Charakter. Grosszügig, beinahe in weltgeschichtlicher Höhe, tritt dieser Sitten-Charakter bei Johann dem Schrecklichen hervor. Hier scheint das Russentum sich am Scheidewege seiner Kulturentwicklung zu befinden, hier wird die Entscheidung getroffen, welche Richtung die russische Moral zu nehmen hat. Sieht man, wie der tragische Zar nach einem elementaren Ausbruch seiner Urnatur, zerknirscht, tief betrübt und gedemütigt, mit der Bibel in der Hand, nachsinnend, dasitzt und Busse tut, so ahnt man, welche Moral hier den Sieg davon tragen konnte. Der Verlauf der Geschichte ist bekannt. Während das robuste Renaissance-Gewissen der germanischen Art in sich Kulturkraft genug hatte, um in ein autonomes, auf die Selbstbehauptung gerichtetes Gewissen verwandelt zu werden, so unterlag das Russentum der Mitleidsmoral, der Moral des armen, gebrechlichen Lebens. Im gegenwärtigen Europa stellt das russische Volkstum den Schauplatz dar, wo sich die Armen-Moral in Reinheit aus-

lebt. Es ist die Moral der nach rückwärts gewendeten Aktivität, die hier das gesamte Rechtsbewusstsein durchdringt, das Schrifttum, das geistige Schaffen beherrscht und so einen mitleidvollen Sitten-Charakter bildet. Das gebrechliche, unglückliche, von Natur und Gott verlassene Dasein gilt da als das Gute und Erhabene, als das Nachahmungswerte schlechthin. Im Schmerze, der aus der eigenen Erniedrigung, aus der Anbetung des Verunglückten fliesst, ist eine besondere moralische Wonne. Das individualistische Bewusstsein entsteht da kraft der fortwährenden Selbstverkleinerung und Selbsterniedrigung. Wie die Moral, so auch der Gott, der Christus, der aus tiefem Mitleid mit sich und der Welt stirbt und vergeht. Die spezifisch russische Moral und der russische Gott sind beide Erzeugnisse des die Welt fliehenden Willens. — An der Hand des nach rückwärts gewendeten Kulturwillens lernen wir so die eigenartige letzte Gestalt im Bereiche des Sittlichen kennen.

18. Eine jegliche, die Gesittung erzeugende Aktivitätsart bringt Tugenden hervor, die berufen sind, sie vor Ermüdung zu bewahren und ständig aufrecht zu erhalten. Die Tugend ist die Hygiene der sittlichen Aktion. Die Entstehung moralischer Gattungen selbst bedarf der Imperative und Postulate, deren Verwirklichung die ordnungsmässige Zusammenwirkung, die „Gesittung‘ der einzelnen Willensäusserungen und Moralrichtungen zu bedeuten hat. Vermögen nicht alle Aktivitätsarten durch eine einzige ersetzt und aus dem Schauplatze des Lebens verbannt zu werden, so muss offenkundig der die Rolle des oberen Imperativs innehabende sittliche Wille eine Rangordnung nach der Art des Kulturaktes herbeischaffen. Auf die Hegenomie eines Sittencharakters, der den andersgearteten Sittencharakteren möglichst freien Spielraum lässt und dabei das Vermögen des eigenen und fremden Lebens vermehrt und einheitlich gestaltet, hat so die ideale, sittliche Rangordnung abzuzielen. Gewiss erzeugt jede Aktivitätsart in den Tiefen des Lebens ihre eigene spontane Sittlichkeit. Die monistische Schablone ist

auch hier vom Uebel. Die Stellung eines Herrschenden erfordert eine andere Moral als die Lage des Beherrschten. Es gibt überhaupt nur immanente, den Aktivitätsarten korrespondierende Moralrichtungen. Unter den Alten stand Epiktet dieser Auffassung sehr nahe. Für das philosophische Bewusstsein aber muss es eine Richtschnur geben, die sowohl der sittlichen Verbindlichkeit, wie der freien Spontaneität des Lebens gerecht zu werden vermag. Dass die Sittlichkeit, die den individuellen und partikularistischen Willensrichtungen entspringt, keine solche harmonierende Rangordnung zu bilden imstande ist, ist aus der Darstellung ihrer Sitten-Ideale zur Genüge hervorgetreten. Offenkundig ist es das Gemeinschaftsprinzip, das die Norm der allumfassenden Moral in sich birgt. Es bleibt nur übrig, diese zu formulieren.

Das obere Moralgesetz, das die freie Spontaneität nicht zu ersticken und zugleich eine innere allumfassende Verständigung zu erzielen vermag, lautet also: Suche immer und allenthalben dich so zu betätigen, dass als Resultat deiner Gesinnung und Handlung ein Drittes und Höheres entsteht, dem ihr beide, du und der, dem die Aktivität gilt, frei zu dienen gewillt seid.

Damit aber du immer fähig bist, im Dienste dieser schöpferischen Gemeinschaftsmoral zu stehen, halte in dir den allumfassenden, freien Schöpfer wach!

Beide Postulate in einen Satz zusammengefasst, ergeben die Forderung: Gebe nie den Willen zur Umwandlung, den schöpferischen Willen auf und stelle diesen immer in den Dienst des Gemeinschaftswillens, damit das Dritte und Höhere in dir und um dich zu entstehen vermag. Die Welt wird so unausgesetzt versittlicht, vermehrt und erhöht. Du und dein Mitmensch aber werden der

Genialität, deren Anfang und Ende das grössere Ganze ist, gewahr werden.

Eine jegliche Moral hat so ihren Anfang in der individuellen Beschaffenheit der Aktivitätsarten, in ihrer freien Spontaneität zu nehmen. Ihr Ziel und Ende aber müssen stets sozialer Natur sein: als ethischer Akt wirkt sie sozialisierend, sie verpflichtet, möge auch ihr Objekt das eigene Ich sein. Eine moralische Richtung, die nicht immanent dem spontanen Lauf der Aktivitätsgattungen entspringt, entbehrt des ethischen Vermögens. *Die echte Moral ist somit individualistischen Ursprungs*, sowohl in bezug auf den Einzelnen, der ihr Entstehen veranlasst, wie mit Rücksicht auf die Aktivitätsart, von der jene erzeugt und geboren wird. Wo es nicht der Fall ist, haben wir es mit einer fremden, aufgezwungenen Moral, mit einem entlehnten Gewissen zu tun. Das fremde Gewissen schränkt das kultur-schöpferische Vermögen des Menschen ein, wird von diesem als schwere Last, als Zwang empfunden; unter seinem Joche altert der Einzelne, während das immanente, individualistische Gewissen ihn stark und jung erhält und namentlich auch gerecht macht, gegen sich und die Umwelt. Jede Tat, jede Handlung wird so nach den Vorschriften des ihr innewohnenden Gewissens, nach immanenter Art, gesittet und gerecht. Das Gegenteil davon verstösst gegen die individuellen Beschaffenheiten der freien Aktivität, gehört vielleicht dem Recht und der Sitte an, befindet sich im Grunde jenseits von Gut und Böse. Was uns nottut, ist eine immanente, spontane, individualistische Moral, die mit einem sozialisierenden Akkordschluss, mit sittlicher Verbindlichkeit und Verpflichtung zu endigen pflegt. Man missverstehe mich nicht. Die individualistisch-immanente Moral ist nicht so zu denken, als ob der Sklave — sklavisch, der Herr, wie es dem Herrn ziemt, behandelt werden sollen. Nein, die Aktivitätsart, die von uns geäussert wird, hat den Ausschlag zu geben. Und nur in diesem Sinne ist das allgemeine Postulat aufzustellen: *Handelt immanent, werdet den höchsten Forde-*

rungen einer jeden Aktivitätsrichtung, die von euch gerade gehandhabt wird, gerecht. Für den Fall aber, dass die einzelnen immanenten Forderungen der verschiedenartigen Willensrichtungen in Konflikt miteinander geraten, so haltet euch an die Neugestaltung der sittlichen Rangordnung, die spontan und immanent dem gesamten Kulturakt, wie er von euch gestaltet und einheitlich erlebt wird, entspringt. Der Kulturakt als solcher weist auch seine eigene individuelle und namentlich auch immanente Moral auf.

Uns gebricht es nicht an neuen moralischen Tafeln, uns geht nur der Wille zur individualistisch-immanenten Neugestaltung der sittlichen Rangordnung ab. Damit wir aber nicht der Hypertrophie des Gemeinschaftswillens mit all ihren Gefahren verfallen, habe der Einzelne stets im Auge zu behalten, dass er selber eine Partei der Weltgemeinschaft darstelle. Die gesamte Gemeinschaftsmoral des Kulturaktes wandelt sich so in die Forderung um: Erwecke und halte in dir wach den Willen zur schöpferischen Parteiung, die potentiell das Kulturganze in sich enthält und trägt.

In diese Forderung klang nun auch das Ideal der Religion und der Kunst, ja das des gesamten Kulturwillens aus.

Vom Lebensinhalt des Einzelnen

1. Das menschliche Leben berührt sich mittelst des Wollens und der körperlichen Aeusserungen mit der Umwelt; Natur und Menschenordnung werden da gebildet und erlebt. Die andere Endung des Lebens machen aber der Wille und das Gefühl aus, wie sie nach innen dringen und das Selbst, das Einzige und Einmalige im Menschen erwecken oder gar entzünden. Auf dem Einzigen, Subjektiven baut sich das Charaktervolle, das menschlich Individuelle auf, und dieses wiederum wird in seinem Verlauf von den Ausdrucks- und Anstrengungserscheinungen des Leibes, von den Geschlechts- und Blutseigenschaften, wie vom sozialen Willen, von den Verbindungen der Menschen begleitet und in Schranken gehalten. Das Körperliche und Soziale bilden so die festen Horizonte, von denen das rein Menschliche getragen wird. Wie die Natur in uns auf die Gestaltung des physischen Temperaments einwirkt, kann hier dahingestellt werden. Dagegen darf die Natur nicht umgangen werden, wo sie das soziale Wollen in eigene Bahnen leitet. Gilt es die Kulturtypen, die an die Abwicklung der Willensrichtungen gebunden sind, aufzusuchen, so muss man auf die Geschlechtseigentümlichkeiten acht geben. Das Geschlecht ist, wie das soziale Wollen: es fordert immer ein zweites, ein Du, um in Offenbarung zu treten. Zehrt es sich und seinen Träger nicht auf, so gestaltet es Verhältnisse, knüpft Beziehungen zwischen den Menschen an und bildet so das Typische und den Typus. Die Stellung, die der Mensch im Natur- und Kulturakt inne hat, die Geschlechtsart und Kraft, über die er verfügt, und die Art des sozialen Wollens, das er handhabt, verleihen die festen Züge eines Natur- und Kulturtypus. Irgend eine Anschauung von der aktiven besonderen Stellung in der Welt beherrscht immer den ganzen Menschen.

In allen Verhaltungsformen des Einzelnen ringt sich eine mehr oder minder bewusste Idee, Wesenheit durch, die den Lebensinhalt einer Typisierung, einer inter-individuellen Stilisierung unterwirft. Und so wird die Menschenwelt von konstanten Grössen beherrscht und geleitet.

Der Typus, der Charakter und das Subjektiv-Einzige sind die Arten, in denen der Lebensinhalt zum Ausdruck gelangt. Während der Typus und die Typisierung aber mit den nach aussen gelegten Tätigkeiten, mit der Gestaltung der Natur und der Kulturakte Schritt halten, entzieht sich das Subjektive der unmittelbaren körperlichen und sozialen Einwirkung: man gelangt zum Ort, wo der Wille in das Innere des menschlichen Selbst dringt, sich so jeder Bildungsrichtung entledigt und selbst seinen Namen abschüttelt; er erscheint da als ein variables, unruhiges, der eigenen Teilung unterworfenes Gefühl. In diesen Schacht des Selbst, wo die emotionellen Schichten übereinander lagern, vermögen das Spiel der Sinne und des Blutes, wie die Schläge des Willens, der im Verkehr sich äussert, kaum etwas von Belang auszurichten. Die Menschen finden sich hier einfach mit der Tatsache ab: Etwas hat ein jeder vor dem andern voraus. Es scheint aber der nur einmal vorkommende Akt der Daseinsentzündung, die Geburt des konkreten Einzelnen, des Einzigen zu sein. Erst der Charakter, die ideal-artige Potenz in uns sucht das äusserst Konstante wie das äussert Variable, das Typische und Subjektive zu beherrschen und es sich zu unterordnen. Der Charakter lebt nach einem sich selbst gegebenen Gesetze, ist von einem eigenen Schicksal bestimmt und in seiner Doppelbeschaffenheit, als Träger der Freiheit und Notwendigkeit, der individuellen Besonderheit und der gesetzmässigen Allgemeinheit, müht er sich, das Subjektive dem inneren Chaos der Einsamkeit und dem Nichts oder gar der intellektualistischen Willkür zu entreissen; dem Typus und Typischen verleiht er einen besonderen seelischen Klang; er charakterisiert den typischen Zustand und erhebt ihn zu einem individuellen, personalen. Als Typus will der Mensch

nach der Art der jeweilig angetroffenen Natur und Kulturordnung leben. Die Person aber, nach einem Gedanken Goethes, von der Seite des Charakters betrachtet, s o l l; sie ist zwar beschränkt, aber zu einem Besonderen bestimmt. Der wohlverstandene Charakter räumt den Menschen eine eigenartige, ausschliessliche Stellung im Leben, in der Umwelt ein.

Eine jegliche Aktivitätsäusserung des Menschen, möge sie aus dem Bereiche des Wollens oder des Gefühls kommen, sucht sich ein Gesetz zu geben, strebt nach einem Charakter. Die Möglichkeit und Fähigkeit, den gesamten Lebens- und Kulturakt einheitlich zu gestalten und gestaltend sich als Person, als eine Welt i n p o t e n t i a zu wissen, macht erst den eigentlichen Kern des Charakters aus, der wie ein ausgespannter Bogen alle Lebens- und Bildungspotenzen unter seinem Gewölbe vereinigt. Die Gesamtheit tritt da als mein Eigentum, als mein Sinn auf, als ein Selbst-sein, dessen Erlebniskreis der Ansprüche fremder Mächte, aller Zerstörung spottet. Mit einem solchen Weltbewusstsein begabt, — was vermögen mir die Myriaden anders gearteter Mächte anzutun? Weder der Anblick des Todes, noch die Unendlichkeit des bestirnten Himmels vermögen mich kaum zu beunruhigen. Ich horche auf die Stimme meines Lebensgesetzes und lasse die Welt sich wenden, wie sie will. So die Konsequenz der Charakterbeschaffenheit, — ein vom Christentum in die Welt gebrachter Gedanke von Ewigkeit. — Mit dem seelischen Total-Charakter aber wird der Mensch geboren oder er hat gar keinen Charakter. Man schrecke nur nicht vor dem Ernst dieser Folgerung zurück. Eine „Seele“, ein Selbst (Sich-selbst-fühlen) besitzt wohl jedes menschliche Wesen. Aber eine b e s o n d e r e Art der seelischen, innern Betätigung, ein von einem eigenen Schicksal getragener, gezeichneter Charakter zählt zur Menschen-Begabung. Man braucht nur unter die Menschen zu gehen, um der Wahrheit dieser Aussage Tribut zu zahlen. Wem sind nicht die vielen Menschen bekannt, die einen Kultur-

typus repräsentieren, eine soziale Funktion inne haben, ein Amt bekleiden, und denen doch jeder innere Seelenton abgeht, die nicht riechen und grau sind. Das Wollen und die Erlebnisse allein machen es nicht. Fähigkeit, Geschick, Talent, mitunter auch bewusste Genialität kommen dann und wann zum Vorschein, aber nur wird da nicht die Stimme eines besonderen, inneren Müssens oder Sollens vernommen. Dem Charakter ist die Expansion des Selbst, die Hinwendung gegen die Zukunft oder das Streben, das Selbst nach innen zu durchbrechen, auszuspannen, eigen. Selbst die willkürlichen Aeusserungen, das Leben nach der Art des Typus, die Werke künden hier das Geheimnis des Charakters, seines Schicksals.

Die Welt der Charaktere liegt noch verborgen da. Hier sind wirkliche Entdecker möglich. Immer ist es aber eine ganz beschränkte Zahl von Charakterarten, durch die die Betonung und Erhebung unseres Daseins vollzogen wird. Und nicht selten rührt die Ausschliesslichkeit und Exklusivität mancher Menschen von einem „fremden“ Charakter. Das Zentrum dessen, was man menschliches Leben zu nennen pflegt, spielt sich jedoch ebensowenig in den unsichtbaren Aeusserungen des Charakters wie in den verborgenen Sphären des Subjektiven ab; das typische Verkehrsleben der Geschlechter und der Einzelnen ist der eigentliche sichtbare Schauplatz des Lebens. Stellt das Subjektive das Gestern desselben dar, deutet der Charakter auf das Sollen, auf das Morgen hin, so bedeutet das Dasein des Typus das Heute, dem niemand zu entrinnen vermag und das jedem geläufig ist. Mit den fassbaren Erlebnissen und Werten, wie sie in den typischen Verhältnissen gebildet werden, habe nun die Skizzierung des menschlichen Lebensinhaltes zu beginnen.

A. Aus dem Bereiche des Typischen

Das Frauen-Wesen oder das Erlebnis der Treue.

2. Das Kulturbewusstsein von heute weist unaufhörlich Störungen auf, die das Gemeinschaftsleben von Grund aus lähmen und mitunter in grosse Gefahr versetzen. Nicht nur die Erweckung längst durchlebter Geschichts-Ereignisse, sondern noch in höherem Masse, die Entstehung neugearteter Verhaltungsformen stiftet Verirrungen. Ich habe das harte und typische Problem der sogenannten Frauenemanzipation im Auge, das eher ein Problem der Selbstbehauptung und Selbsterkenntnis der Frau auf neuer gesellschaftlicher Grundlage bedeutet. Die Frau wurde vom Schicksalsschlag des protestantisch-liberalen Zeitalters nicht minder getroffen, denn der Mann. Das Drängen der Mode, den Einzelnen in wirtschaftlicher und religiös-moralischer Beziehung auf sich und auf die Logik des sozialen Kosmos zu stellen, erreichte auch die Frau. Die kleine Bluts-, Wirtschafts- und Intimitäts-Gemeinschaft, Familie genannt, wo die Frau im grossen und ganzen alle ihre Kulturäusserungen zum Ausdruck bringen konnte, erlebte eine innere Erschütterung. Ihr Tätigkeitskreis wurde enger, und was früher einzig und allein zur Domäne der Familie gehörte, wurde jetzt, kraft der allgemeinen Teilung des Kulturaktes, zur Funktion der sozialen Verhältnisse der Menschen. Man versteht von selbst, dass die zurückgebliebene Familieneinheit nicht mehr imstande war, dem immanenten Bedürfnis der Frau nach Herstellung und Handhabung des Kulturaktes Befriedigung zu gewähren. Auch die Sache der Frau wurde auf die eigene Person und auf die geltende Gesellschaft gestellt. Das gespensterhafte Frauenproblem, das sich als ein doppeltes erweist, beginnt sein Dasein zu fristen; man fragt: wie habe sich ihr Verhältnis zum Manne mit Rücksicht auf die Gattungsaufgaben der Frau zu gestalten, und welche Rolle könnte jetzt der Frau im allgemeinen Produktionsprozess der Kultur

zugewiesen werden? Beide Probleme fanden einst ihre Lösung innerhalb der Familie; in den rein bäuerlichen Volksschichten bieten dieselben auch heutzutage keine Schwierigkeiten.

Der Weg, der hier zur Lösung führt, bedeutete für die Frau einen Weg voll Verzweiflung und Verwirrung. In annähernd gleiche Verhältnisse mit dem Manne versetzt, glaubte die Frau ihre Lebensaufgabe in der Ausübung der männlichen Rechte und Pflichten gefunden zu haben. Es wurde die Losung ausgegeben: die Frau müsse dem Manne nicht nur sozialrechtlich gleichgestellt, sondern ihm auch innerlich gleich werden. Und dann hiess es: man gewähre der Frau alle öffentlichen Rechte und überlasse sie nun ihrem Schicksale. Als Opposition gegen die freiheitlichen Frauenbestrebungen machten sich aber Theorien geltend, die jede selbständige Teilnahme der Frau an der Kulturentwicklung in Abrede stellen zu dürfen glaubten. Die einen sprachen und sprechen noch heute von Frauenemanzipation, die anderen suchen die Notwendigkeit passiver Anpassung der Frau an die Kulturwelt des Mannes plausibel zu machen.

In Wirklichkeit aber handelt es sich weder um die Befreiung der Frau von irgend einem Joche, noch um die Unterordnung unter ein solches. War doch die Frau der alten Familiengemeinschaft im grossen und ganzen keinen fremden Mächten untertan, von denen man sie jetzt zu befreien hätte. Diese hat vielmehr auf die ihr zugängliche Weise alle Bildungsrichtungen des Kulturaktes gehandhabt und somit ihren Lebensdienst verrichtet. Wären unsere Grossmütter Sklavinnen gewesen, so müsste es unbegreiflich erscheinen, dass wir freie Männer geworden sind. Das Problem lautet ganz anders. Wie soll die Frau jetzt, auf dem Boden der neugearteten Kultur, den Forderungen des Kulturaktes gerecht werden?

Die Aktivität der Frau weist auch die Willensrichtungen und zum Teil Erlebnisse auf, die den Kulturakt des Mannes charakterisieren. Auch in ihrem Leben muss die vierfache

Willensbildung zur Aeusserung gelangen. Dem Struktur-Gesetze des Kulturaktes bleibt auch die Frau unterordnet. Nur bringt es die Natur ihres Geschlechtes mit sich, dass der Kulturprozess bei ihr ein anderes Tempo anschlägt und andere Lebensknoten aufweist, als es beim Manne der Fall ist.

Die Frau ist durch ihre Geschlechtsbeschaffenheit allzu eng mit dem Gange der Natur verbunden. Ein grosses, höchst bedeutsames Stück ihres Daseins spielt sich ohne ihren Willen, allein auf Befehl der Natur ab. Das bedeutendste Ereignis ihres Lebens, die Geburt eines Kindes, wird von ihr unmittelbar wahrgenommen. Die Treue dem eigenen Körper, der nächsten Umgebung verleiht ihren Erlebnissen und Wünschen einen konstanten Charakter, dem eine gewisse Kurzsichtigkeit anhaftet. Allein, innerhalb der von der Natur befestigten Ordnung, geht ein ständiges Hin- und Herwogen der Triebe und Instinkte vor sich. Das Spiel der sogenannten Naturkräfte ist beim Weibe verhältnismässig ein weitaus grösseres als beim Manne. Dies der Grund der allbekannten weiblichen Launen, die eher physiologischer denn psychischer Natur sind, und die daher auf den mehr sinnlichen Charakter hindeuten.

Der Kulturakt müht sich, in das Bereich des biologischen Naturaktes direkt einzugreifen. Schon der Herrschaftswille strebt, den engen, von der Natur gezeichneten Zauberkreis des Lebens zu sprengen, indem er den Anspruch erhebt, Fremdes und Weites in das Bereich seiner Herrschaft zu ziehen. So lernt aber der Mensch sich selbst fremd werden. Es bedarf kaum besonderer Ausführungen, um zu erkennen, dass gerade dieses Bildungsprinzip dem Naturleben der Frau, und im höheren Grade als dem des Mannes, Abbruch tut. Die Frau sträubte sich stets gegen das Handhaben des aristokratischen Herrschaftsprinzips, und als letzteres im Laufe der Jahrhunderte im Verhältnis der Geschlechter zum Durchbruch gelangte, nahm die Frau die untergeordnete Stelle in der hierarchischen Ordnung an. Nicht, als ob der Mann die

Frau bewusst unterjocht hätte, geschah dies, sondern weil die Frau auf die Anpassung des Herrschaftsprinzips ihrer Natur bedacht war. Das weibliche Geschlecht suchte sich die Tätigkeit aus, die ihm erlaubte, an der Scholle zu kleben und Treue der Natur zu bewahren. — Auch die autonom-demokratische Lebensrichtung erlebt das weibliche Geschlecht auf eigene Weise. In der Tiefe seiner Seele will es nicht als der Mensch üebrhaupt gelten, sondern als der weibliche Mensch, die Autonomie des weiblichen Menschen wird von ihm gefordert, um noch in grösserem Masse der Treue, der Kontinuität der Lebensprozesse zu dienen. Die Wahrung der geschlechtlichen Eigenart wird von der abstraktesten Frauenrechtlerin befürwortet. So tritt das natürliche Korrelat der Willensrichtungen bei der Frau stärker hervor, und die weibliche Autonomie bedeutet im grossen und ganzen soviel wie Geschlechtserhaltung; übrigens nimmt bei der Frau der Wille zur Ueberordnung und Beherrschung mehr die Form der natürlichen Reaktion und Assimilation an. Wo das unmittelbare, greifbare Sich-aneignen aufhört, dort verliert die Frau die Fassung, und das ferne Objekt der Bewältigung setzt sich in ihrem Bewusstsein in eine abstrakte und ausgemergelte Vorstellung um. Aehnlich geht es ihr mit dem Gemeinschaftswillen, der die lebensfähigen Einheiten erzeugt. Der Sinn für das innige Miteinander-sein wächst da unmittelbar aus dem Gattungstrieb heraus. Allein die Verhaltungs- und Betätigungsformen der Frau konstituieren eine Gemeinschaft, die tief im Schosse der Umwelt wurzelt. Und in der Treue zu dieser natürlich fundierten Gemeinschaft bewährt sich das echte Weib. Innerhalb der fest gezogenen Horizonte wachsen und gedeihen seine Kräfte, nur in diesem heimischen Kreise wird es reif und gross gezogen. Die Frau ist daher kaum imstande, mehr als einmal im Leben eine Rebellion und Umwandlung der gewohnheitsmässigen Lebensweise durchzumachen. Der bis zu Ende gehende Wille zum Anders-werden, die Verneinung einer ganzen Weltordnung ohne Aussicht auf eine neue Heimat, der Atheismus und die Revolution, die den

Menschen jenseits der gesetzmässigen Welt setzen und ihn des ‚Wunders‘ habhaft machen, ist dem Weibe nicht geläufig. Der natürliche Selbsttätigkeitstrieb, der beim Weibe stärker als beim Manne ist, der spontane Verlauf der innewohnenden Energie ersetzt hier den atheistischen revolutionären Willen. So nimmt beim weiblichen Geschlecht der Wille selbst seinen Anfang eher im Sich-selbst-empfinden und -wahrnehmen als im Sich-selbst-fühlen, wie es beim Manne der Fall ist. Das natürliche Korrelat des Sich-selbst-erlebens und -fühlens, der Selbsterhaltungstrieb weiss sich hier eher als eine Empfindung, als Lebens sinn schlechtweg, denn als Lebensgefühl. Und so spielt sich der ganze Lebensakt des weiblichen Geschlechts in einer eigenen Atmosphäre, die grosse Dichtigkeit besitzt, ab.

Die Beschaffenheit der Bildungsrichtungen ist beim Weibe anders als beim Manne. Der Unterschied bleibt ein gradueller, solange man ihn auf die Aktionsweise prüft. Zieht man aber den Ausgangspunkt und das Ziel, denen der Wille des Mannes und des Weibes zustreben, in Betracht, so vertieft sich die Verschiedenheit der männlichen und weiblichen Kulturart zu einer prinzipiellen. Die Quelle des weiblichen Wollens scheint mehr dem Begehren ähnlich zu sein, das Sich-selbst-begehren, das Streben nach Erfassung der Empfindungen und der sinnlich zugänglichen Affekte gibt hier den Anstoss zum Wollen. Das Wollen selbst darf nicht zu weit gehen, es darf nicht über sich hinüberspringen und den Lebensakt auf die Endungen, auf die Zwecke und Vorstellungen stützen. Des Mannes Willensquelle macht das Sich-selbst-fühlen aus, das Gefühl seiner individualisierten Totalexistenz. Dieser greifbare Tatbestand mag seinen Grund in der spezifischen Beschaffenheit des weiblichen und männlichen Wahrnehmungsvermögens haben. Die sogenannten Sinne treten beim Manne differenzierter als beim Weibe auf. Um so mehr wohnt den weiblichen Sinnen höhere Intensität und grössere Wucht

in der Auslösung inne. Die verschiedenen Sinne wohnen hier dicht bei- und miteinander, sie geben sich als konzentrische Macht, und so stösst zunächst die urplötzliche Aktion, das Wollen schlechthin auf dieselbe; es bezieht sich vor allem auf das einheitliche, wenn auch dynamische Sinnenindividuum. Die geteilten und zugespitzten Sinne des Mannes aber fliessen auseinander und bieten daher keinen Archimedespunkt für das Sich-in-Bewegung-setzen. Grössere Geteiltheit der Sinne lässt hier eher den Weg zum geistigen Selbst, zum seelischen Zusammenhang offen.

Der Inhalt des weiblichen und männlichen Kulturaktes gravitiert nach entgegengesetzten Richtungen, das äussere Gebilde und Gefüge desselben bleibt sich jedoch immer gleich. Aus der Aktivität beider Geschlechter müssen Kulturakte entstehen. Dabei befindet sich die Frau in grösserer Abhängigkeit von den Empfindungen und Sinnen, der Mann bleibt mehr den Forderungen des Geistes unterordnet. Er ist daher eher von den Sinnen „frei" als von der Willens- und Vorstellungsaktivität, die seinen Flügelschlag belasten. Der Ruhepunkt des männlichen Strebens verliert sich weit jenseits der sinnlich fundierten Menschenordnung. So sehen wir denn, dass der Weltenlauf den Mann zum Führer des Menschengeschlechts auserkoren, bestimmt hat. Die Frau dagegen ist die Hüterin der Treue und Eintracht und somit die Spenderin des Glücks.

Der tiefere Grund der weiblichen Kulturrichtung mag in der geschlechtlichen Genialität liegen, die noch stärker die verschiedenen Sinne zusammenschmiedet. Die weibliche Natur ist aus einem Gusse und ständig will sie ein Ganzes. Ihre geschlechtliche Produktivität, das Gebären eines neuen Menschen, das freiwillige Leiden für ein Fremdes und Drittes beraubt die Instinkte der Härte und der Herrschsucht, flösst ihrem Bewusstsein innige Verwandtschaft und Gemeinschaftlichkeit, die in das Gefühl der Treue umgesetzt wird. Falsche Modetheorien haben es versucht, den totalen Charakter der weiblichen Sinnen- und Geschlechtsbeschaffenheit

als Ursache des geistigen Niederstandes und natürlichen Leichtsinnes hinzustellen. Aber gerade das Gegenteil ist wahr. Die ausserordentliche sinnlich-geschlechtliche Begabung drängt das Weib wenigstens zur zeitlichen Monogamie und lässt sein Verhalten zum Manne ein ganzes und unbedingtes werden. Die geschlechtliche Promiskuität ist eher ein Erzeugnis des Mannes; die geschlechtliche Rassenreinheit muss dagegen auf das Konto der Frauennatur verzeichnet werden. Und wer wird in Abrede stellen, dass die durch die weibliche Beschaffenheit begünstigte Tendenz zur geschlechtlichen Rassenreinheit die Grundlage für die natürliche Höhergestaltung der gesamten Kultur gegeben hat. Das konzentrische geschlechtliche Erlebnis des Weibes führt dazu, dass die Vererbung der geistigen Charakterzüge und Neigungen eher durch die Frau vermittelt wird. Ueber das dunkle Gebiet der Vererbung lässt sich freilich kaum etwas mit Bestimmtheit sagen. Allein die biologische Deduktion und die tägliche Erfahrung spricht mit grosser Wahrscheinlichkeit für die aufgestellte Behauptung.

Es versteht sich von selbst, dass das Verhältnis der Frau zum Manne, zum Kinde und Mitmenschen überhaupt durch die Ungeteiltheit ihrer vitalischen Person bestimmt wird. In ihre Liebe mischen sich fortwährend wehmütiges Mitleid und sinnliches Begehren. Das tiefe Mitgefühl stammt von ihrer produktiven Geschlechtlichkeit, und ihre Liebe zum Kinde bedeutet zugleich ein Riechen, Tasten, Kraftempfinden, mit einem Worte, ein Wahrnehmen, ein unmittelbares Sinnenerfassen. Dagegen tragen die Beziehungen der Geschlechter zueinander in ihrer natürlichen Reinheit einen Widerspruch. Friede und Zwietracht wechseln ständig einander ab. Unwillkürlich müht sich das weibliche Geschlecht den differenzierten Sinnen des Mannes Abbruch zu tun, es verlangt vom Manne eine volle Hingabe seiner Kräfte. Die Ganzheit der männlichen Person wird aber in einer ganz anderen Atmosphäre gebildet; das geistige Selbst oder der seelische Zusammenhang gibt hier den Anstoss zur dauerhaften Aktion

und Bildung. Und so kann der währende Friede des Mannes mit der Frau erst auf der Grundlage einer sozial-geistigen Gemeinschaft, einer Familie geschaffen werden. Ein natürliches Missverständnis, das so oft zum tragischen Widerstreit Anlass gibt, klingt in die Verhältnisse hinein. Nicht ohne Grund wurde oft Klage geführt, die Verliebtheit des Mannes, die Vergötterung der Frau bedeute vor allem Selbstliebe, das Interesse für die eigenen Empfindungen. Mit dem Hervorheben des eigenen Selbst und des eigenen Könnens setzt in der Regel die männliche Liebe ein. Die Frau dagegen trägt ihre körperliche Beschaffenheit zur Schau, oder sie kehrt das Mysterium, die Trauer und die Ahnungen hervor, die im Geschlechte verborgen liegen; die Liebe wandelt sich in mütterliche Bevormundung und erhält einen kindlichen Zug. Das Verhalten des Mannes pflegt dann als Ritterliebe aufzutreten.

Weitgehende Konsequenzen zieht die Art nach sich, wie die Frau den Kulturakt erlebt und gestaltet. Alle Formen der Tätigkeit und der Beziehungen sind ihr geläufig, allein ihr Tun trägt den Stempel ihrer eigentümlichen Natur an sich. Wo ihr Verhältnis zum Mitmenschen kein rein geschlechtliches und mütterliches im weitgehendsten Sinne ist, wo nicht nur Rücksichten auf eigene Sicherheit und Gefallen-sein mit im Spiele sind, dort versagt ihre unmittelbare Sympathie. Die aufrichtigen Frauen bringen es selbst zur Sprache, sie seien für die Pflege dessen, was wir Freundschaft nennen, nicht sonderlich geeignet. Die Freundschaft der Frauen untereinander tritt auch selten auf. Man darf jedoch hier nicht die Schuld auf den geschlechtlichen Egoismus wälzen. Auf dem Grunde der Sache liegt eine tiefere Absicht des Weltlebens. Wie das fruchtbare Schaffen und Wachsen, so fordert auch das produktive Leben der Menschen, jedes Nähertreten und Vereinen die Zeugung eines wertvollen, sich-genügenden Dritten. Ein solcher schöpferischer Kontakt setzt aber die Verschiedenheit und Geteiltheit der in Beziehung tretenden Glieder voraus, was hier nur im

Verhältnis zum Manne der Fall ist. Die schöpferische Geselligkeit ist von Natur aus dem Manne leicht gemacht worden; um zur eigenen Seele zu gelangen, darf er nicht, wie die Frau, sich zuerst durch das eigene vitalische Individuum durchringen. Die Seelen treten da unmittelbar aneinander, sie werden ineinander gelegt und es bildet sich eine Intimität von intensiver Stärke, die die unsichtbare Verkettung und Gemeinschaftlichkeit zur Folge hat. Aehnlich verhält es sich im Leben der Geschlechter, mit dem Unterschiede jedoch, dass hier vornehmlich der Mann der spiritus rektor ist, indem er die weibliche Seele zu den Beziehungen erweckt. Es ist nun verständlich, wenn man von der „Erlösung" der Frau durch den Mann zu sprechen pflegt. Indem der Mann die intime Vereinigung mit dem Weibe sucht, wird es ihm unwillkürlich zu Gebote gemacht, sich auch der Frau seelisch zu verbinden. Denn nur mit Hilfe des seelischen Zusammenhanges ist für den Mann die Möglichkeit geschaffen, ein dauerhaftes, uneigennütziges Verhältnis zur Frau zu fassen. Die Uneigennützigkeit der Frau aber, diese Vorbedingung geistiger, schaffender Zusammenhänge, wird auf andere Weise gebildet; sie wird durch die mögliche Mutterschaft und durch den grösseren Vorrat an spielender, spontaner Lebens-(Natur-)energie hervorgerufen. Der Mann erweckt die schlummernde und von der Natur belastete Seele des Mädchens und erlöst es vom tausendjährigen Schlummer zu Leiden und Freuden, zu Pflichten und Rechten.

Das geistige Leben der Frau geht andere Wege als das des Mannes. Nur in der Art, wie Menschen sich aufeinander beziehen und was sie in eine Kultur hineingelegt wissen wollen, treffen sie zusammen. Die Frau trägt vor allem sich selbst, ihre festgewurzelte, Sicherheit verschaffende und konservierende Art zur Schau. Das ihr vertraute, organisch ablaufende Leben vindiziert sie der Kulturbildung; aber auch den Spiel- und heiteren leichten Natursinn bringt sie dem Leben bei. Den unbewussten, natürlichen Ernst und die Buntheit von Pracht und Farben trägt jede ihrer Gebärden, ihr ganzes Er-

scheinen mit sich. An sich leidet die Frau weniger an Misstrauen, und ihre natürliche Blindheit verleiht ihrem geselligen Auftreten grössere Einfachheit. Sie ist am wenigsten befangen. Die Welt spiegelt sich in ihrem Bewusstsein episch ab. Ihr Leben als Ganzes stellt einen einmaligen epischen Vorgang dar, in dem alle ihr zugänglichen Phasen des Daseins eingeschlossen sind. Nah der Erde wechseln die Altersstufen einander ab, ohne sonderliche Sprünge nach oben oder nach unten zu machen, ohne übermenschlichen Zielen nachzujagen. Wo man aber diese antrifft, so sind sie sicherlich in der Vergangenheit oder Gegenwart vom Manne in der Frau Lebenskranz hineingeflochten worden. Die Frau kennt nur das langsame Sich-erheben und Wachsen und würde gerne der heissen Sonne und wilden Gewitter entbehren, wenn diese nicht vom Manne erheischt wären. Das Drängen der Frau unserer Tage hinaus aus dem engen Familienkreis in die weitere Oeffentlichkeit ist nicht von ihr verschuldet, ist durch die gesamte neuzeitliche Struktur des Daseins gegeben, und nur ein Unkundiger glaubt daran, dass die Frau auf die Dauer hin- und hergeworfen werden und auf „der steigenden, fallenden Welle des Glücks" verweilen kann. Die alte Familiengemeinschaft bietet der Frau nicht mehr die Möglichkeit in herkömmlicher Weise den Kulturakt zu bilden und zu erfüllen, und notgedrungen müht sie sich, die Heimat draussen aufzurichten. In einem engen, abgerundeten Kreis und in einer Tätigkeitsart, die von Ueberraschungen frei und ohne Katastrophen verläuft, sucht sie instinktiv ihr Lebensfeld.

Wie im Leben, so im Bereiche des geistigen Schaffens. In der Dichtung ist wohl der Epos der Frau geläufig. Die Lyrik und das Drama sind ihr innerlich fremd. Es ist unbegreiflich, wie man gerade die lyrischen Erlebnisse als „feministische" zu verdächtigen wagt. Die lyrische Trauer und Freude nimmt ja ihren Anfang im Kreisen des Geistes um das eigene Selbst; die einzig dastehende Seele will in alle Dinge und Begebenheiten des Daseins ihre Einzigkeit hin-

eintragen und vermag daher nicht recht in der Welt heimisch zu werden. Allein die Seele des Lyrikers ist des vitalischen Egoismus bar, immer will sie sich der Umwelt in friedlicher Absicht vermählen, oder sie beschenkt gar die Dinge, die Natur und die Mitmenschen mit eigener sprudelnder Freude, mit sehnsuchtsvoller Trauer. Hat die Seele sich losgerissen, ist sie durch den Geist ins Leben hinausgetragen, so zerfällt sie in Tausend und Abertausend von Wollungen und Gedanken, die miteinander und mit fremdem Leben spielen und streiten und führen den Krieg. Die Frauen aber, die sammeln und spinnen, sitzen „mäuschenstill" und sehen dem vagen Fluge halb bewusst zu.

Mit der epischen Art, in die die Frau unwillkürlich den Lebenslauf kleidet, hängt auch ihre instinktive Gegnerschaft den dramatischen und tragischen Kämpfen gegenüber zusammen. Sie lässt den Dramatismus zu, soweit er im Rahmen des Spiels bleibt; der Dramatismus darf aber keineswegs sich über den sozialen Kreis erheben, der ihre engere Heimat ausmacht. In der Entwicklung und Wandlung der Gruppen und der Kulturverfassung überhaupt sieht sie notgedrungen einen anormalen Zug. Noch in geringerem Masse vermag sie sich mit dem tragischen Verhalten zu befreunden, das die gegebene Weltverfassung völlig aufzuheben strebt und dem geltenden Daseinsgesetz den aussenstehenden Willen zum Anders-werden, die Kraft der Offenbarung schlechtweg entgegensetzt. Die revolutionäre Willensrichtung, die den Hebel des tragischen Kampfes darstellt, ist ihr mehr in der Form der natürlichen Selbstbetätigung und als Sucht und Trieb zum Neuen bekannt. Das spontane Spiel der Kräfte und der Hang zum Abenteuer reicht aber keineswegs aus, den Mut zum tragischen Krieg zu erwecken. Hierzu gehört vor allem die Fähigkeit des Geistes, sich ausserhalb aller Ordnungen in Raum, Zeit und Wachstum zu stellen, an das Nichts zu gelangen und aus dieser ungetrübten Quelle des Universums eine neue Freiheit, ein neues Gesetz hervorzulocken. Der Frau fehlt die bis ans Ende des Daseins reichende Erschüt-

terung, diese Voraussetzung des genialen Schaffens, sie bringt keine neue Kulturart hervor, vermag sich aber in einer gegebenen Weltordnung zurechtzufinden und diese zu konservieren. Sich mit einer heroisch-atheistischen Lebensbewertung zufrieden zu geben, ist für sie eine Sache der Unmöglichkeit. Sie hebt nicht an; sie empfängt und verarbeitet. Wie sie das tut, wie die Formen der Unterscheidung, Erinnerung, der Schlussfolgerung und Synthese, wie die der Bewertung und Versinnbildlichung bei ihr gestaltet werden, und ob diese Gestaltungen von denen des Mannes verschieden sind, — gehört nicht hierher und kommt auch direkt nicht in Betracht, wo es sich um den sichtbaren, typischen Kulturinhalt des Menschen handelt.

Wie im Geschlechtsleben und in dem geistigen Schaffen, so auch in der sozialen Tätigkeit. Die gesamte Aktivität der Frau wird vom Willen zur Treue beherrscht, sie fühlt sich zu den abgeschlossenen Tätigkeitsarten epischer Natur hingezogen. Geht aber die Frau über die „kunstgewerbliche“ Art ihres sozialen Lebens hinaus, so verfällt sie der hohlen Abstraktion und der Unaufrichtigkeit. Ausnahmen sprechen nicht gegen die Regel. Sie bestätigen nur die der Begründung harrende, aber aussichtsvolle Theorie von den sexuellen Zwischenstufen. Ueberschaut man die wirtschaftlich-sozialen Berufe der Frau, so ist hier ein verborgener Sinn nicht zu verkennen. Mit grosser Zähigkeit hält sie an Tätigkeitsformen fest, die der Treue zur eigenen Umgebung keinen Abbruch tun. Wo dieses nicht der Fall ist, dort geht die Frau ihrer eigenen Natur und Kultur verlustig und beginnt auf Kosten eines fremden Willens zu leben. Dann droht ihr aber die Gefahr der Entfremdung und Verwirrung. Die Frau kann nur in den engen, heimlichen sozialen Kreisen gedeihen. Denn hier lebt sie zugleich der Treue und dem Glücke. Diese beiden Erlebnisse oder Wertungsarten sind nun sicherlich dem Frauenbewusstsein entsprungen.

Glück und Treue hängen aufs innigste zusammen. Ihnen

gesellt sich die Zuversicht als die dritte im Bunde. Wo keine grossen Konflikte und Abstände zwischen dem Einzelnen, seiner Umgebung und Tätigkeitsart vorhanden sind, heisst die Resultante des Lebens Glück. Man will da nicht zuviel und nicht zuwenig, die Zwecke sind nicht zu hoch gesteckt und ihre Erreichbarkeit ist möglich. Und dem so erlebten Glück geht die Zuversicht und die Treue voran. Alles Erlebnisse, die zu ihrem Entstehen keiner besondern Ueberwindung und innerer Arbeit erfordern, die aber des Naheliegenden und Widerspruchslosen bedürfen. —

Die typischen männlichen Erlebnisse.

3. Im Leben der Menschen überhaupt werden die spezifischen Frauen-Erlebnisse und Werte begreiflicherweise von den demokratischen Verhaltungsformen gepflegt. Auch das „Volk“ ist treu, zuversichtlich und hängt am Glücke. Die autonome, gebundene Gestalt der Wirtschaft, die sogenannte ursprüngliche naturalwirtschaftliche Einheit stellt den richtigen Boden für die Frauen-Werte dar. Und so ist, von der soziologischen wie historischen Seite gesehen, die demokratische Bildungsrichtung die eigentliche Vermittlerin dieser Beharrungsinhalte des Lebens. In unserer Kultur aber, insbesondere in den städtischen Volksschichten, wo die Lebensautonomie keine vollständige mehr ist, — auch in den Zwischenklassen, im sogenannten Kleinbürgertum, ist sie es nicht mehr, — wandelten sich die feministischen Lebenswerte in unerreichbare Ideale um. Begreiflicherweise erfüllen diese Ideale der Harmonie und Genügsamkeit das Herz des Kleinbürgers, der sich der grossen Gesellschafts- und Weltheimat fremd weiss, über die Lebensautonomie aber nur unzureichend verfügt. Es ist dem kleinbürgerlichen Individualismus zu verdanken, wenn wir den feministischen Lebensidealen in dem sozialen Programm der proletarischen Kulturparteien wieder begegnen. Der kleinbürgerliche Individualismus, der vom Traume erfüllt ist: „nicht zu

viel haben, und nicht gar zu wenig, jenes, um noch zu wünschen, dies, um noch zu hoffen", hat es ihnen sicherlich angetan.

Im Prozesse der Kulturbildung fügte jedoch die demokratische Willensrichtung ihre eigenen Erlebnisse hinzu. Die zur qualitativen Bewertung erhobene demokratische Verhaltungsform, der christliche Idealismus, erweiterte erheblich den Lebensinhalt. An Stelle der Autonomie des Geschlechts, des natürlichen Individuums und seiner engen Umgebung, tritt die Autonomie des Menschen als solchen. Der Mensch erlebt sich als Person, und die Ideale des Glücks, der Harmonie, der Zuversicht und Treue zur „Scholle" sind der Ueberwindung nahe. Das unbedingte Gelten nimmt die Rolle des ersten primären Wertes an, wenn auch im gewöhnlichen Leben, sowohl die feministischen Werte, wie die männlichen, idealistischen Erlebnisse der demokratischen Willensart, in Gemeinschaft und abwechselnd auftreten.

„Mein Reich ist nicht von dieser Welt," bedeutet die Markationslinie beider. Die Seele sehnt sich da nach ihrer Wesenheit,—die in der Vorstellung vom geistigen Ich, — so im Christentum, oder jenseits der leidvollen physiologischen und sozialen Beziehungen — so im Buddhismus — gesucht wird. Der vom Reichtum „dieser Welt" befreite Mensch, der arme, leidende Mensch eröffnet in sich selber die Quelle des Lebens. Was darüber ist, ist vom Uebel. Ruhmsucht, Habsucht, das Herrschen und die Rebellion, Wetteifer und Kampf sollen aus dem grossen Buche des Lebens ausgemerzt werden. Der christliche Idealist hat mit sich und dem Mitmenschen als Leidenden grosses Mitleid, die Lossagung vom „Bösen", das „Ideal des armen Lebens" soll Befreiung und Erlösung bringen. Das Menschliche, in dessen Namen allein die Befreiungstat begonnen hat, wird nun verschmäht. So will es die Dialektik des christlichen Demokratismus.

Die Erlebnisse der Demokratie in ihrer idealistischen Gestalt sind jedoch nicht ohne tiefgreifenden Einfluss auf den Kulturinhalt geblieben. Auch aus ihnen hat das Leben

brauchbare Werte ausgeheckt. Der Einzelne entdeckte in sich die Quelle der Freiheit, die innere Verwandtschaft mit der Idee, mit der Gottheit, an der er teil nimmt, und er selbst wurde dadurch geadelt und der Würde habhaft. Die Würde wird nun zum Zentralerlebnis des autonomen Christenmenschen. Zwischen ihm und den Mitmenschen aber breiten sich aus die neutralen Gefühlswerte der Demut, Sanftmut, Bescheidenheit, die von der Frömmigkeit beherrscht werden. Was in dem feministisch-demokratischen Bereiche die Treue, das bedeutet hier, in der männlich-demokratischen Sphäre, das Frommsein. Beide aber versöhnen und bejahen und schlagen eine Brücke zwischen Mensch und Mensch. Der typische Lebensinhalt, an welche Willensrichtung des Kulturaktes er auch gebunden ist, vermag eine soziale Form anzunehmen. Der für die unvollkommene, „sündhafte‘ Welt leidende „Christ“, der Christ, der im Almosengeben sich erlebt, der büssende Christ, wie der naive und selige und der sich nach dem Ideal des „freien“, das heisst hier „armen Lebens“ sehnende Christ, — alle sind sie Typen einer und derselben Kulturart. Ihr Trachten geht auf die Errichtung des „Reich Gottes“ im Inneren des Einzelnen.

Das hervortretende Weltfremd-Sein der christlichen Demokratie ist ein scheinbares. Ihre Erlebnisse und Werte sind in der Tat zur notwendigen Grundlage unseres Kulturinhaltes geworden. Das von der christlichen Demokratie in schweren historischen Kämpfen geschmiedete Gefühl der inneren Unabhängigkeit und Selbstbeherrschung hat sich als Voraussetzung sowohl der mittelalterlichen, handwerksmässigen Zunftordnung und der neu-kapitalistischen Wirtschaftlichkeit, wie der Staatskultur überhaupt bewährt. Vom seelischen Asketismus führte der Weg zum sittlichen Rigorismus, der dann die moderne Arbeit, diesen Mittelpunkt der geltenden Kulturen, innerlich möglich machte. Und so steuerte das demokratische Geltungsprinzip sein Scherflein zum Lebensinhalt der Gegenwart bei. —

Im Menschen, der also das Recht auf das Sein erobert hat,

wurde das Gefühl des Sich-befähigt-wissens, der Kulturfähigkeit wach. Dem Erlebnis des eigenen Seins verband sich der Wille zum Werden, zur Tat. Ich bin berechtigt, befähigt auf eigene Hand das Leben zu gestalten — ist zum tiefliegenden Daseinsgehalt der protestantischen Demokratie geworden. Die Unantastbarkeit der Einzelperson und ihres Berufes empfand man beinahe als religiöse, göttliche Forderung. Und so begegnete sich der demokratische Lebensinhalt unserer Zeit mit dem der Aristokratie.

Wem es um die Erfahrung zu tun ist: was macht die Achse, um die sich das Innenleben des Menschen von heute dreht, aus? — kann nicht um das Erlebnis der Befähigung, ja des Berufenseins umhin. Dorthin treiben alle Mächte der geltenden Kultur, alle ihre Willensäusserungen. Wo aber das eigene Selbstbewusstsein versagt, dort sollen es der Staat und die staatsartigen Gesellschaftsgebilde, das Bewusstsein des Standes und der Geburt oder selbst der Wille zur Rebellion sein, die das Recht auf innere Selbständigkeit verleihen.

Mit dem Bewusstsein der persönlichen Unabhängigkeit hebt der Lebensinhalt des naturalistischen, des nach Herrschaft und Macht strebenden Menschentypus an. Nur wird hier dem Geist keine selbständige Rolle zuteil. Der Geist habe hier eher als Mittel der Befestigung des Egoisten, des als Naturmacht sich wissenden Einzelnen zu dienen. Begonnen hat dieser Typus mit dem Streben, seinem Geschlechtstrieb, seinem Trieb nach Macht, Herrschaft und Schönheit, um jeden Preis zum Siege zu verhelfen. Die Schönheit als freies Spiel der freien Kräfte des eigenen Organismus sollte die Veredlungsrolle übernehmen. All dies war lange her, aber immer wieder spielt es als Leitmotiv in das Leben hinein. Die Dialektik des Menschendaseins vervielfältigt und bereichert das Bild. Im Kampfe um das „natürliche" Ziel kommt es zu dramatischen und tragischen Verwickelungen, die auch den rein tierischen Regungen und Zielen den Cha-

rakter von Wichtigkeit und Bedeutung verleihen. Der egoistisch geartete Kampf führt den Einzelnen in die Welt der sozialen Beziehungen ein. Und in der Tat pflegt der Kampf um das eigene Wohl in den Kampf um das Wohl anderer, des Gesellschaftlichen schlechthin, überzugehen. Es sind der Wege viele, die nach Rom führen. Es werden die Gefühle des Ruhmes, des Ehrgeizes und grosser Hoffnungen erweckt, das Streben nach Ansehen, Anerkennung, Achtung und geistiger Sicherheit gibt sich kund, und der naturartige Lebensinhalt erhält ein Menschenantlitz. Der Rausch der unmittelbaren Machtempfindung wird durch das Bewusstsein der Herrschaft und Ueberlegenheit ersetzt. Und die sozial-geistige Bewertung dringt in die Seele des Einzelnen.

Das naturalistische Herrschaftssystem, der Aristokratismus, hat angefangen, eine eigene Kultur darzustellen, eine Ethik und Aesthetik des Kampfes und der Bedürfnisse sind ins Leben getreten, und die religiösen Stimmungen pantheistischer oder gar atheistischer Art machten sich geltend. Für die eigentliche Arbeit aber, für das zweckmässige Schaffen blieb kein Platz in der naturalistisch-aristokratischen Lebensverfassung übrig. Im Hintergrund der Seele wirkte das Streben, nach der angeblichen Art der Natur, spontan und unausgerechnet zu leben. Kein Wunder, dass der tiefere Sinn für die unmittelbare Produktion hier kaum anzutreffen ist. Die Tugenden und Ideale, denen man zu folgen hat, entspringen hier dem Herrschaftsverhältnis: sie heissen Tapferkeit, Schlagfertigkeit, Machtäusserung. Vor allem Ruhm. Der Ruhm aber ist ein eminent soziales und heroisches Gefühl. Ist er doch auf dem Wunsche begründet, von dem Mitmenschen, von den andern anerkannt, bejaht zu werden. Wir suchen im Ruhme eine trans-subjektive Rechtfertigung unseres Tuns und Lassens, mit seiner Hilfe dehnen wir unsere beschränkte, dem Eudämonismus obliegende Natur beträchtlich aus, unser Leben nimmt an sozial-geistiger Wirklichkeit zu. In die aristokratische Lebensrichtung spielen heroische, erhebende Akkorde hinein, und diese sind

es, die den rein eudämonistischen Inhalt des aristokratisch-herrschaftlichen Strebens ernstlich in Frage stellen. Für gekränkten Ehrgeiz, für Standesehre und Ruhm gehen Menschen in den Tod und beweisen damit, dass es höhere, den natürlichen und hedonistischen Zwecken überlegene Mächte, kulturelle Mächte gibt, denen man zu gehorchen hat. Die auf das Herrschen gerichtete Seele beginnt zu begreifen, dass es gerade geistige Werte sind, die in den schweren Stunden die Entscheidung treffen. Und so wächst auch in der aristokratischen Seele der Glaube an den Geist, an das „Uebernatürliche". Das hedonistische Ziel des Alltags wird von der Art des Lebens, vom ‚Weg' desselben verdrängt. In der Tiefe der Seele regt sich ein rein geistiges Motiv; das Verlangen nach einem gesitteten Kampf, nach systematischer, geistiger Auseinandersetzung mit der Natur und der Mitwlet, nach Schaffen und Arbeit wird wach.

Der Wille zur Arbeit ist es aber, der in den der Umwälzung obliegenden Volksschichten zu einem der Grundmotive des Lebens erhoben wird. Arbeiten und umschaffen, ohne auf den Nutzen und die Forderungen des Tages und der Stunde Rücksicht zu nehmen, ist das zutiefst liegende Verlangen, das aus sich heraus eine besondere Seele, die revolutionäre Seelenverfassung erzeugt. Gier, Habsucht und Entbehrungen materieller Natur drücken heutzutage allzu stark auf das persönliche revolutionäre Gefühl. Die Arbeit und das Schaffen als Motiv, beinahe als Trieb des Lebens wird sicherlich in der Zukunft Platz greifen. Zurzeit aber wird die Arbeit zu einem Grunderlebnis, das die Umwertung der Arbeitstatsache vorbereitet. In der Arbeit kommen jedoch Gefühle, Willensäusserungen und Empfindungen zum Ausdruck, die schon heute den Lebensinhalt erweitern und geradezu stählen. Wo der Arbeitsprozess in Erscheinung tritt, geben sich Machtempfindungen, Gefühle des Wagemutes und des Kampfes kund. Und all diese erhebenden emotionellen Aeusserungen, die Erlebnisse des Dynamischen schlechthin, sehen auf die revolutionäre Willensrichtung als auf ihre Geburtsstätte

zurück. Durch das umwälzende Element wird der Kampf auch den anderen Bildungsmächten der Seelenverfassung übermittelt.

Was die Griechen das Dyonische im Leben nannten, das entspriesst zurzeit dem Kampf, dieser Zentraltatsache des Revolutionswillens. Das Pathos und der Rausch des Kampfes werden allerdings durch seine rein menschlichen Erscheinungsformen etwas gedämpft. Dem Tier bleibt im Grunde das Kämpfen fremd. Erst das zwecksetzende Wesen verwandelt die Variierungen in Kampf, Streit und Opposition. Alles Erscheinungen, die sehr komplizierte Gefühle auslösen. So steht der Streit den Variierungen des tierischen Individuums am nächsten. Raubtierische Instinkte und die blosse Verfügung über den Ueberschuss an biologischer Kraft, Machtgelüste sind es, die zum Streit drängen und Feindschaft erwecken. In das Medium des Willens geraten, ändert die Streitsucht ihr Antlitz: sie geht in das Gefühl der Gegnerschaft und Opposition über, die sich dann zum Kampf, zum bewussten Angriff erhebt. Hier angelangt, kleidet sich der Kampf in soziale Formen, er wird zum regelrechten Kampf und muss daher den Regeln der Menschenordnung Rechnung tragen. Dadurch aber erhält er Dauer, wird als Kampfgefühl in der Seele aufgespeichert und verleiht der Seele einen heroischen Klang. Eine jegliche Seele weiss es, wie die blosse heroische Erhebung und Tat für ihr Leben, für die Fähigkeit, mit den Bewegungen des Kulturstromes in Kontakt zu bleiben, notwendig sind. —

Den ausgesprochen sozialen Charakter erhält der Lebensinhalt erst von der Macht des Gemeinschaftswillens. Die Emotionen der Geselligkeit, Freundschaft, Gemeinsamkeit werden von ihm erzeugt. Seine erste Aeusserungsart, das Gefühl und der Wille des Miteinander berührt sich noch mit den sozialen Gefühlen der Demokratie, Aristokratie und Revolution. Den Trägern dieser drei Bildungsrichtungen ist das Gefühl des Miteinander-seins sehr geläufig; sie empfinden, dass sie nicht allein in dieser Welt stehen, und ihre Seele

weiss es allzu gut, dass ohne die Andern und das Andere alle Gefühle der Autonomie, wie der Geltung, der Herrschaft, wie des Ruhmes, der Gegnerschaft, wie des Kampfes und Wettkampfes, von dem Grunderlebnis der Treue gar nicht zu reden, in nichts zerfallen. Miteinander das Leben wagen, auf den andern und das Andere im Kampfe des Daseins rechnen, wird zum unentbehrlichen, inneren Streben des Einzelnen. Erst die zweite Stufe des Gemeinschaftswillens, der Wille zum Füreinander - sein, insbesondere aber seine höchste Form, das Ineinander - sein, lässt die Erlebnisse, die von jenen Gefühlen getragen werden, weit hinter sich zurück. Da wird der Verkehr der Seelen zu einem sozial - schöpferischen, da fallen das Motiv und das Ziel des Wollens in eins zusammen: Gemeinsames Fühlen und Wollen einer gemeinsamen Welt. Die mittlere Aeusserung des Gemeinschaftswillens, das Füreinander, vermochte Emotionen, wie Dankbarkeit, Zugetansein hervorzubringen, und im Bunde mit den sozialen Gefühlen der übrigen grundsätzlichen Willensäusserungen konnten die Emotionen der Ehrfurcht, des Ruhmes, der Vornehmheit entstehen; allein das eminent soziale Gefühl, das die Gesellschaft, die Welt, Gott schlechthin als selbständige Person erlebt, verdankt seine Existenz dem Zustande des Ineinanderseins, der höchsten intensiven Art des Gemeinschaftswillens. — Das Erlebnis des Sich-ineinander-wissens macht so das emotionelle Gewölbe der Seele aus, das dem Fundament derselben, der Treue, welche aus dem Geschlecht geboren wird, ähnlich kommt. —

Wunderbar ist die Gestalt des typischen Lebensinhaltes. Auf dem Grunde der Seele ruht die Treue. Und zwischen ihr und dem schöpferischen sozialen Weltgefühl kämpfen miteinander die zum Partikularismus und die zur Distanzierung hinneigenden Erlebnisse der einzelnen Kulturtypen. Es sind aber nur zwei Wege, die diesen offen stehen. Entweder durchbrechen sie die wechselseitige Bedingtheit und Einheit des Lebensinhaltes und geraten in die Lagen, wo das Subjekt, das

Einzige schlechthin noch mit asozialen oder halbsozialen Mitteln um seine Existenz, auf Tod und Leben, kämpft, sich dehnt und wächst; dies erfordert einen Blick in die Unterwelt des Lebensinhaltes, in das Bereich des Subjektiven zu tun; oder eine der Bildungsrichtungen wird von der Seele auf den Schild erhoben, die Seele gibt sich selber ein Gesetz, und will gemäss ihrem Ideale als Charakter leben. Und dieser Ausweg wird sowohl angesichts der Fülle der Lebensströmungen wie infolge des Triebes zum Wachsen und zur Neugeburt als Notwendigkeit empfunden. Auf diesen zwei Wegen ist daher die Möglichkeit geboten, der Unter- und Obertöne des Lebensinhaltes gewahr zu werden. So soll auch die Grundstimmung der Menschen von heute gewonnen werden.

B. Aus dem Bereiche des Subjektiven.

Von der Einsamkeit des Schaffens und Erlebens.

4. Unter den Erscheinungen, die den Lebensinhalt, die Kultur in ihren Bildungsformen begleiten, macht sich besonders der Gemütszustand, Einsamkeit genannt, bemerkbar. Je nach den bestimmenden Ursachen, bedeutet die Einsamkeit den Niedergang und den Verfall oder die Geburtsstätte und das Wachsen neuer Schöpfungstriebe.

Ich subsumiere die Einsamkeit unter drei Erscheinungsreihen: a) unter die soziologische, wo die Einsamkeit als abhängig von den Formen des gesellschaftlichen Daseins erscheint. Sie wird hier im Wandel der Gesellschaftsformen erzeugt. b) unter die rationalistische, wo Ansichten und Ideenrichtungen das Einsamkeitsgefühl hervorrufen und begünstigen. c) endlich, unter eine ontologische, wo sich die Einsamkeit dem Menschen als solchem, infolge seiner Beschaffenheit als Kulturwesen überhaupt, eigentümlich erweist. Es wird sich aber ergeben, dass die Einsamkeitsgefühle, wie sie auch entstanden sein mögen, aus einer einzigen Quelle strömen.

A) Einsamkeit im Wandel der Gesellschaft.

Unzählige Dramen in Literatur und Leben bauen sich auf dem Konflikt auf, in den ein Einzelindividuum bei seiner Entwicklung mit der sozialen Gruppe, der es entstammt, in der es erzogen und aufgewachsen wurde, gerät. Will man der Ursache dieser Entzweiung der Persönlichkeit mit seiner Umgebung nachspüren, so muss man auf ein Grundproblem der Soziologie zurückgreifen, auf das der Entstehung, Erhaltung und Entfaltung des einheitlichen sozialen Kreises, dann des Individuums innerhalb und ausserhalb desselben. Wir wenden unser Interesse zuallererst dem Momente zu, wo die Statik der sozialen Gruppe zu schwanken beginnt, wo sich also Elemente herausbilden, die zu ihr im schroffen Gegensatz stehen. Diese soziologische Erfahrung bedeutet für die betreffende Gruppe soviel, wie die Reflexion derselben über sich selbst und für ihre einzelnen Glieder — die Aufklärung. Das Gleichgewicht zwischen der Gruppe oder dem „Milieu“ und dem Einzelnen ist ins Wanken gebracht, die Ansichten und Gefühle desselben stehen nicht mehr im Einklang mit der allgemeinen Sitte des Kreises. In den alten Bahnen fortzuwandeln ist für die Persönlichkeit eine Qual. Allein es brauchen nur gewisse Bedingungen einzutreten, um die vorhandenen Dispositionen in Wirklichkeit umzusetzen, so werden allmählich die psychischen Fäden, durch die einst die Persönlichkeit mit ihrer sozialen Gruppe aufs intimste verknüpft war, abgerissen, und das Individuum gerät in das Jenseits des Milieus. Es hört auf, „Aggregat“ zu sein und weiss sich vielmehr, wie ja jeder „Aufklärer“, als „Atom“ oder Einziger.

Jedoch geschieht, wie öfters konstatiert wird, die Entfernung des Individuums von seiner Heimat im engeren Sinne, das heisst von seiner Gruppe, nicht zugleich auf allen Gebieten des psychischen Lebens und nicht auf allen mit derselben Stärke und Schnelligkeit. Es ist von grosser Tragweite, wenn z. B. der Gegensatz des Individuums zu seiner Gruppe

nur in bezug auf die wissenschaftliche Betrachtung der Welt ans Tageslicht tritt. Das bestehende Gleichgewicht ist bereits dadurch gestört, und die Folgen des Sündenfalls zeigen sich mit grösserer oder kleinerer Intensität auf dem Gebiete des Gefühlslebens. Die Entfremdung in intellektueller Beziehung zieht bis zu einem gewissen Grade eine solche auf demjenigen des emotionellen Lebens nach sich. Auch das Umgekehrte ist bisweilen der Fall. Immerhin kann die Entfremdung innerhalb des Gefühlslebens nicht gleichen Schritt mit einem ähnlichen sich in den Gedankensphären vollziehenden Prozesse halten, was schon in Abhängigkeit vom Lebensgange der Gefühle und des Intellekts steht. Das Denken ist seiner Natur nach eher der Diskontinuität ausgesetzt, denn das Gefühl. Das Denken ist ja an sich hauptsächlich ein Prozess der fortwährenden Entfremdung. Das Subjekt reisst sich hier mit dem Objekt des Denkens von seiner Scholle ab. Dem Denken steht auch ein grösserer Spielraum als dem Gefühl frei. Der intellektuelle Unterschied unter den Menschen greift daher immer tiefer als der emotionell-psychische. Je feiner und komplizierter die Gruppe in ihrem Bau ist, desto schwächer gibt sich die Nachwirkung einer Entfremdung von ihr kund. Der kompliziert gebauten Gruppe entspricht doch ein Individuum mit einem tiefgehend differenzierten Seelenleben; ein solches Individuum zerfällt in eine Totalität von „Persönlichkeiten". Das Hauptmerkmal einer Person aber äussert sich im Grunde in der Fähigkeit, ein autonomes Leben zu führen. Wenn eine hervorstehende Seelenrichtung in Konflikt mit der Gruppe gerät, so können die übrigen „individualisierten" Seelenteile oft dem Streite ruhig zusehen.

Hat eine Persönlichkeit anders als ihr sozialer Kreis die Welt zu begreifen begonnen, hat sie andere Ansichten als ihre „Heimat" über Lebensführung und Lebenssinn, so dass ihre Aufklärungstat selbst in das Heilige der Gruppe hineinzudringen beginnt — eine Annahme, die tagtäglich durch die Wirklichkeit gerechtfertigt wird — so ist damit ihre Ent-

fremdung von der Gruppe gegeben. Die Entfernung solcher Art bedeutet aber keineswegs eine Verschmelzung mit einer andern, neuen Heimatsgruppe. Besonders in Uebergangszeiten finden sich zahlreiche Menschen, die auf eigene Faust ihr Dasein gestalten, erleben und zu Ende denken, während die Gruppe, als deren Glied sie sich zu fühlen vermochten, erst im Werden begriffen ist. Je weiter der angedeutete soziologische Prozess schreitet, desto heterogener wird die Gemeinschaft hinsichtlich ihrer sozialen Gruppierung, desto grösser wird die Zahl der sozialen Einheiten.

Der Heterogeneität der Gemeinschaft korrespondiert eine Erscheinung entgegengesetzter Natur, die ihr bald vorausgeht, bald parallel mit ihr läuft, und zwar die Konzentrationsbildung vieler Einheiten zu einem in mancher Beziehung homogenen Ganzen, zu sozialen Klassen. Diese täuschen uns oft über die unaufhörliche Zerstörungs- und Reproduktions-Arbeit, die tief unter der Hülle der Klasse vor sich geht, hinweg. Es wimmelt hier von „individualisierten" Gruppen, die durch das Wesen der Klasse zusammengehalten werden. Allein infolge der allgemeinen Gestaltung des Kulturaktes von heute, kraft der immer weiter um sich greifenden sozialen, technischen und intellektuellen Arbeitsteilung, sehen sich Individuen einer Gruppe oder sogar Klasse gezwungen, in nahe Berührung mit Individuen ihnen etwa fremd gegenstehender Gruppen und Klassen zu treten. Die innere Logik der sozialen Kulturgeschehnisse hat eine unaufhörliche Wanderung verursacht: bald werden Angehörige verschiedener Klassen und Gruppen zusammengeworfen, und ohne es zu wollen, zusammengeschweisst, bald werden sie voneinander getrennt und auseinandergerissen.

Was ergibt sich nun für das Erlebnis der Einsamkeit aus solcher Grundlage?

I. Schon die dauernde Berührung der Menschen aus scharf geschiedenen Gesellschaftskreisen ruft in ihnen Unbehagen hervor; es kann sich zwischen ihnen kein innerer Kontakt ergeben, und sie fühlen sich e i n s a m. Der Adel zieht sich

vor dem modernen Bürger zurück, dieser wieder vor dem Kleinbürger und Proletarier, und umgekehrt, usw. Der mögliche Einwand, dass das Gegenteil bei einem Zusammentreffen verschiedenartiger Elemente stattfinden müsste, entbehrt aller ernsten Argumente, da der Reiz des Verschiedenartigen bloss bei sehr minimalen Unterschieden im Range, sozialer Stellung, Denkweise, Fühlungsrichtung, Entwicklungsstufe und Alter zustande kommt.

II. Innerhalb einer und derselben Gesellschaftsklasse ferner, (die ja im grossen und ganzen von einem der Kulturprinzipien beherrscht wird) vereinsamen Individuen einer Gruppe, wenn sie stets mit den Persönlichkeiten einer zweiten zu leben gezwungen sind. Hier spielen meist der intellektuelle Unterschied und die Divergenzen in der Weltanschauung überhaupt eine erhebliche Rolle. Allein auch hier kommt der soziale Unterschied zur Geltung, vorausgesetzt, dass die Gruppen der Peripherie zum Zentrum der Klasse in Verhältnisse treten. Uebrigens weist jede Klasse ihre deklassierten Elemente, ihre „Proletarier" auf. Im allgemeinen ist diese Art innerer Isolation oder Einsamkeit als spezieller Fall des I. zu betrachten.

III. Dazu kommt die Einsamkeit, die aus der sogenannten organischen Entwicklung der Gruppen resultiert. Sie ist auf sozialem Boden die schrecklichste, da die Persönlichkeit hier einer äusseren Stütze, wie es bei jenen zwei Formen der Fall ist, beraubt ist. In den Erscheinungsformen I und II sind doch die Individuen der Zugehörigkeit zu ihrer „Heimat" sich ständig bewusst, hier aber wird der Einzelne seinem tragischen Schicksal preisgegeben. Entzweit mit der heimatlichen Gruppe, ohne einer andern anzugehören, kostet er die ganze Tiefe und Fülle der heimatlosen Einsamkeit. Man könnte hier beinahe von Einsam-sein und nicht bloss von Einsam-keit sprechen. Je nach den Bedingungen, verkümmert da der Einzelne in der Einsamkeit oder er findet in sich Kraft genug, sich zu einer neuen Gruppe durchzuringen.

Es ist nun leicht zu verstehen, dass die Einsamkeit als eine

notwendige Begleiterscheinung der Uebergangsepochen und Entwicklungsstufen erscheint. Da findet die Ausdehnung und Umwandlung der Gruppen statt. Ueberall, wo Regung von selbständigem Leben sich bemerkbar macht, wo man mit den veralteten Zuständen im inneren und äusseren Leben sich unzufrieden fühlt und zum Aufrichten neuer Lebensformen, zur Prägung neuer Werte schreitet, dort wird Raum für das Einsam-sein geschaffen. Es lässt sich daher ganz im Einklang mit dem historischen Tatbestand behaupten, dass die organische Entwicklung des individuell-gesellschaftlichen Lebens die Einsamkeit unwiderruflich zum Schatten hat, einen Zustand, der tragische Konflikte und schöpferische Triebe im Gefolge hat. *Die Einsamkeit, die stets dem Wachstum des Einzelnen und seiner Kultur korrespondiert, bedeutet für das Individuum eine periodische Befreiuung vom Joch und der Eintönigkeit der typischen, gewohnheitsmässigen Lebensrichtungen und bietet so die Möglichkeit, an die Schöpfungsquelle des Daseins heranzutreten.* Der Mensch vermag hier das Moment der trotzenden eigenen Einzigkeit, die sich ausserhalb der logischen Kulturverbindungen zu stellen sucht, zu erreichen. Und dies heisst soviel, wie den „Offenbarungsort“ berühren und den Glauben zur Tat gewinnen. Die Einsamkeit hingegen, die aus den Rangunterschieden (I und II) resultiert, ist ausserstande, irgend eine individuelle Absicht oder einen selbständigen Willen zu erzeugen. Der Blick des Einsamen bleibt hier an das Dasein der gegenüberstehenden Gruppe oder Klasse gebunden, soziale Gefühle zweiter Potenz, wie Neid, Aerger, Eifersucht und dergl. breiten sich zwischen ihm und jenen aus, und es entsteht eine zerstörerisch wirkende Entfremdung, die keinen Willen zum Selbst, kein volles Einsamsein hervorzubringen vermag. Im besten Falle gibt sich hier eine unfruchtbare Form der Einsamkeit kund.

Dem Wachstum der Gruppe, — die fortwährende Berüh-

rung der Menschen verschiedener Klassen und Gruppen miteingeschlossen —, als Bedingung des Einsamseins, gesellt sich noch ein weiterer Faktor hinzu: die Berufsteilung. Dieser liegt zwar dem ersten zugrunde, dennoch ist jener nicht imstande, seine selbständige Wirkung aufzuheben. Auf der allgemeinen Grundlage sozialer, funktioneller Teilung bilden die Grundprinzipien des Kulturverhaltens die Gesellschaftsklassen, die Funktionen der allgemeinen Lebenstätigkeit der Klasse machen den Inhalt der Gruppen aus, und die engere sozial-technische Arbeitsteilung in Form der Berufsteilung bringt soziale Kreise hervor. Auf die Verhältnisse solcher Kreise, die eventuell innere Entfremdung und Isolation zur Folge haben, müssen wir unser Augenmerk richten.

Auf den ersten Blick wird die Vorstellung erweckt, als ob die von der Berufsteilung verursachte innere Entfremdung der Menschen, vollkommen von den Einsamkeitsformen I und II erschöpft wird. Dem ist aber nicht so. Die Arbeitsteilung in Gestalt der Berufsteilung ruft auf allen Gebieten des sozial-menschlichen Daseins, Handelns und Denkens das bekannte Spezialistentum hervor. Indem das Spezialistentum den Einzelnen bloss auf ein beschränktes Feld des Handelns und Fühlens verweist, schafft es aus dem ganzen Menschen eine einseitige Persönlichkeit, welche die Fühlung mit den Angehörigen eines anderen Berufs einer und derselben Gruppe und das Verständnis für sie zu verlieren beginnt. Die modernen Spezialisten, die echten Kinder der heutigen Berufsteilung, fühlen sich schon einsam untereinander, wenn sie auch einer und derselben sozial-ökonomischen Gruppe und auch Klasse angehören. Vor allem lassen sich die gedämpften Melodien der Einsamkeit immer lauter und lauter vernehmen unter den sogenannten höheren Berufsarten, wo der Mensch ganz mit seiner Tätigkeitsart verwachsen ist. Die verschiedenen Korporationen der Gelehrten, Künstler, Schriftsteller, Dichter, Beamten bieten einen deutlichen Beleg dafür. Die Vereinsamung, die als Resultat der Unmöglichkeit einer inneren Verständigung unter den „Spezia-

listen“ erscheint, unterscheidet sich in der Intensität, sowie auch qualitativ von der Einsamkeit der I. und II. Art. Dort hatten wir es mit einem in seiner Art g a n z e n Menschen zu tun, und zwar mit dem Mitglied einer grossen Gruppe oder Klasse, die in dem Boden einer eigenen Welt- und Lebensanschauung wurzelt und von einem eigenen Kulturprinzip gebildet wird, so dass sich der Einzelne stets dieser Gemeinschaft, als einer Stütze im Kampfe mit der Einsamkeit, erinnert. Der Spezialist hingegen sehnt sich, wenn auch unbewusst, nach einem Ganzen, dessen er durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Daseins beraubt ist. Dort ist mit der Fülle der Handlungs- und Verständigungsweisen, sowie der Gefühlsrichtung, über die die Klasse oder Gruppe verfügt, das Gegengift gegen die Einsamkeit gewissermassen gegeben, hier dagegen bietet die Beschränktheit des Faches einen Nährboden für die gebundene, also fruchtlose Art der Einsamkeit. Für die schöpferische Spannung ist hier kein Platz mehr. Die soziale Gruppe, als notwendiger Träger des Kulturinhaltes, kann nicht in Vergleich gezogen werden mit dem Beruf als Träger nur einer dem Wesen nach aufgezwungenen Lebensführung. Kraft der Gestaltung unseres Kulturlebens hat sich das Spezialistentum zu einem normalen Zuge desselben erhoben, und die aus ihm resultierende Art der beengenden und paralysierenden Vereinsamung ist zu einer Grundstimmung geworden. Die Einsamkeit des Spezialisten verdient besonders beachtet zu werden. Sie weist alle Eigenschaften einer Zwitterform auf. So unterhält sie keine Beziehungen zu den gegenüberstehenden Heimatskreisen (man denke an die Art von I und II), auch ist ihr der Drang zur Schöpfung oder zum Selbst, wie es beim Wachstum der Gruppen und des Einzelnen der Fall ist, ganz und gar fremd. Sie ist nach allen Seiten gebunden und wirkt erschlaffend auf die Gesamtheit der Lebensaktivität. —

5. Von den soziologischen Bedingungen des Einsamseins überhaupt, wenden wir uns den soziologischen Verhältnissen zu, wie sie besonders in u n s e r e r Z e i t ihre Wirkung ausüben.

Die Neu-Gestaltung des sozial-wirtschaftlichen Lebens hat den Raum und die Zeit konkret in hohem Masse überwunden. Die wirtschaftlichen und sozialen Kreise, innerhalb deren der Mensch sich bewegt, haben ihre Dimensionen ausserordentlich ausgedehnt. Wenn heute noch ein Individuum in engen Beziehungen zu einem örtlichen Kreis steht, so wird es morgen entwurzelt und in die breite, alle engeren Kreise umschlingende Welt geworfen. Der geistige Habitus dieses Menschen befindet sich dabei im Einklang mit der engen Gruppe, der er von Hause aus angehörte, während die sozialwirtschaftlichen Konjunkturen verlangen, mit derselben zu brechen. Da die Anpassung an die neue Umgebung nur langsam vor sich geht, so pflegt da neben einer neuen Art von einer noch unbestimmten Sehnsucht ein tiefes Gefühl der Einsamkeit sich herauszubilden. Besonders aber nimmt das Einsamsein an Intensität zu, wenn die Entwurzelung aus der nationalen Gruppe, aus einer bestimmten Partei, aus dem staatlichen Gemeinwesen, aus der eigenen Familie, das heisst aus Kreisen erfolgt, die das Wesen der Kulturgemeinschaft im breiten Sinne bilden. Hunderte und Tausende von Wanderern aus Ost und West, die durch die innere Dialektik der jüngsten Geschichte und der heutigen Universalwirtschaft in die Weite getrieben werden, legen Zeugnis für diese Art isolierender und beengender Einsamkeitsgefühle ab. Man denke sich nur in die Gestaltungen der Massenwanderung von heute — im Vergleich zu den bekannten Wanderungen der Barbarenstämme, und sogar der durch die Kreuzzüge und den Handel verursachten — hinein. Die Barbarenstämme tauschten ihr armes Leben und den unverbrauchten Wagemut in Siege über Höherstehende ein; das christliche Mittelalter suchte in den Kriegen um das heilige Grab seine Sehnsucht und seine unerfüllten Träume loszuwerden; der jugendliche, träumhafte Bürger wollte im überseeischen Handel seine neuerweckte ursprüngliche Energie befriedigen. Und all diese fanden, was sie suchten. Die „Wanderung“ wurde zum Fest ihres Lebens. Die moderne „Wanderung“ hingegen zählt zu den all-

täglichen, normalen Erscheinungen. Der Wanderer ist hier im grossen und ganzen kein Pionier mehr, die Not beraubt ihn auf einmal des heimatlichen Kreises und bringt ihn mit Dingen und Menschen in Berührung, mit denen er sich nur den äusseren Willensrichtungen nach, in bezug auf die Erwerbsweise und das Rechtsbewusstsein, eins weiss. Sein individuelles, seelisches Leben bleibt dabei unbefriedigt; nutzloses Unbehagen, das zu keinem Wachstum und Ueberwindung führt, bemächtigt sich seiner. Der einzige Nährboden der inneren Schaffenssehnsucht sind jetzt das durch Gedächtnis und Erinnerung veranlasste Fabulieren und die rasch vorübergehenden, augenblicklichen Einsamkeitsgefühle. — Je höher die Stufe des Seelenlebens ist, die der Gruppe als geistige Grundlage dient, desto schwerer und folgenreicher die daraus entspringende Einsamkeit. Heimatlosigkeit erzeugt Einsamkeit. Das Einsamsein wirkt, je nachdem, verengend und vernichtend, oder es löst schöpferische Triebe und erweckt das heroische und trotzende Wollen, — das ist ein Satz, der sich immer aufs neue bewährt. Keine andere Zeit aber kennt diese Art der Heimatlosigkeit besser, als die sogenannte Uebergangsperiode, wenn die alten zu verschiedenen Zwecken des Zusammenlebens bestehenden Organisationen zu zerfallen beginnen und wenn die Bildung von neuen oder häufiger die Anpassung an schon anderswo existierende Daseinsformen erst im Werden begriffen ist.

Die Gestaltung der modernen sozialen Kultur greift aber noch tiefer in die Seele des Menschen ein, indem sie auch in den Daseinsarten, die zum Zwecke des intimen Auslebens da sind, die verpestete Luft der verengenden Einsamkeitsgefühle säet. Man denke an das Familienleben von heute. So ist das Gefühl der Verantwortlichkeit des Einzelnen gegen seine Familie enorm gestiegen. Allein die Arbeitsgesellschaft der Gegenwart bietet oft keine Mittel, die Pflichten gegenüber den Familienangehörigen zu erfüllen. Sorgenvoll, ruhelos und einsam gestaltet sich da das Leben des Familienhauptes, draussen, im Verkehr mit den Mitmenschen und drinnen, in

den Wänden des eigenen Heims. Die Ehe, die allzu oft gegen die natürliche und kulturpsychische Auslese sündigt, verdichtet und konzentriert innerhalb der Familie das Einsamkeitsgefühl in hohem Masse. Schöpft die isolierende und atomisierende Einsamkeitsform ihre Kräfte schon aus den äusseren Formen des Zusammenlebens sowie aus dem zurzeit tonangebenden Gefühl der fehlenden sozialen Sorglosigkeit, von den anderen Quellen rein geistiger Natur gar nicht zu reden, so verstärkt sie sich noch in den wenigen Familienstunden. Die Gestaltung der Ehe- und Gesellschaftsverhältnisse, die den Mann, seltener die Frau, zu notwendigen Lügen verleitet, trägt in den Verkehr des Einzelnen mit den Mitmenschen, mit sich selber, mit der Idee der eigenen Person tiefgehende Unzufriedenheit hinein, die emotionelle Isolation greift um sich, und selbst in der Familie, dieser sozial-biologischen Grundeinheit, wirkt die Einsamkeit mechanisierend und erstarrend. Und so stossen wir heute öfters auf die Tatsache, dass die Familie, die ihrer Natur nach bestimmt ist, die aus der Kompliziertheit der Gesellschaft und aus den inneren, triebartigen und seelisch-geistigen Wirren strömende Tragik zu mildern und so die drohende Gefahr des Zerfalls abzuwenden, das Gegenteil zur Folge hat. Ueberallhin sind jetzt die Wurzeln gelockert, aus denen feste aber unmittelbare Beziehungen erwachsen. Die Familie scheint die einzige Insel zu sein, wo man des intimen Haltes sicher ist. Ist nun aber diese entheiligt und der Mittelbarkeit und quantitativen Schätzung preisgegeben, so vermag dieselbe keine Gewähr mehr für die hereinschleichende Gefühlsisolation zu bieten. An sich ist ja das Einsamsein keine Gefahr. Es ist vielmehr für das innere Wachstum, für die Selbstbefestigung unentbehrlich. Wird es jedoch, wie im Falle der Familienzerrüttung, von aussen her aufgedrängt, so wirkt die Einsamkeit atomisierend, sie paralysiert das Wollen und die Bildungsrichtungen. Dem Lebensakte gebricht es an Spannungen und freier Spontaneität.

Und die Frau unserer Tage, die notgedrungen um einen

neuen, entsprechenden Lebensinhalt ringt und nicht selten mit den alten Gefühlen und Vorstellungen ihrer Kreise wegen einer bloss geahnten Welt bricht, diese „Ausgestossene“ tritt in ein Verhältnis zu einem Manne, dem das Verständnis für die andersartige und erneute Seele des Weibes fehlt. Als Willensloser und Gefühlskarger tritt er jetzt der mutvollen und freiheitsbedürftigen Frau gegenüber. Es beginnt da ein schwerer Anpassungsprozess einer solchen Frau an einen solchen Mann, die Missverständnisse häufen sich, — und es taucht die Einsamkeit, der ein gewisses sittliches Pathos nicht in Abrede zu stellen ist, wieder auf. Der Mangel an personaler Substanz und der Hang des modernen Menschen zum Partikularismus und Individualismus unterwerfen fast alle Ehen von heute diesem stark dramatisierten Anpassungsprozess. Die zentrifugalen Lebensrichtungen stossen hart aneinander. Lange Reihen von suchenden Märtyrerinnen, und auch Märtyrer, ziehen vor unseren Augen. Und diesen Erstlingen geht es wie allen ihresgleichen: sie opfern sich selbst oder werden geopfert. Es bleibt ihnen meistenteils versagt, zum eigentlichen, einfachen Menschenleben, wo man die Glieder behaglich ausstreckt, sich seelisch aufrichtet und ohne Her- und Hinfragen der Mitwelt vermählt wird, zu gelangen; kein Wunder, wenn dabei Klagen der einsamen Betrübnis etwas laut erschallen. Da schmachtet eine Frauenseele nach Erlösung und Erfüllung, da sehnt sie sich nach einem ihr jetzt entsprechenden Menschentypus. Auch die Frau will sich an dem Kulturakt beteiligen und auf eigene Weise seine Bildungsrichtungen handhaben.

B. Die Einsamkeit im Wandel der Anschauungen.

6. Von den Gestaltungen des menschlichen Zusammenlebens und Wirkens, die im Gange der Entwicklung Einsamkeit erzeugen, heben sich die geistigen Bestrebungen ab, die

die Einsamkeitsgefühle vertiefen oder binden und verdichten.

Auf dem kulturanschaulichen Gebiete macht sich der starke Drang nach grenzenloser Freiheit, irdischer und „himmlischer“ Freiheit, geltend. Seit einem Jahrhundert ringt sich diese Geistesströmung fast in allen Sphären des Fühlens, Denkens und Wollens durch, im Bereiche der Politik, Sozialökonomie, der Weltansicht, der Lebensanschauung und Lebensführung. Der Ruf nach Freiheit, der besonders an der Wende der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts in ganz Mitteleuropa erschallte, hat sich tief in die Brust auch des modernen Menschen eingegraben. Es war das Freiheitsgefühl, das die veralteten, morsch gewordenen Ordnungsformen geboren haben, und dieses so entstandene, mit Recht grenzenlose Freiheitsgefühl, führt noch heute sein Dasein unter uns. In Wirklichkeit ist es hier das atomisierende und isolierende Freiheitsgefühl der Aufklärungsepoche. Kein Wunder daher, dass es bei seiner Durchführung in Konflikt mit unseren neuen Gesellschaftsordnungen wie persönlichen Ansprüchen geraten muss, sobald es als die Freiheit *unserer* Tage gelten will. Und dies geschieht fast täglich. Eine Freiheitsvorstellung aber, die dem Kampf mit der vorbürgerlichen Gebundenheit ihre Existenz verdankt, hat heutzutage jede Berechtigung verloren. Wird sie jedoch mit der alten Sorgsamkeit kultiviert, so läuft man Gefahr, die Fühlung mit der aufkommenden Gesittung zu verlieren und in Einsamkeit zu verfallen. Uebrigens erscheint jede Freiheitsform der Aufklärungsperioden als ein Abstraktum, das, wenn es sich in der Richtung des Unendlichen bewegt, zur innerlich empfundenen, fruchtlosen Heimatlosigkeit führen muss. Die Aufklärung macht aus dem Menschen einen intellektuellen Punkt oder ein Atom, das in keine befruchtende Verbindung mit der Umwelt zu treten vermag. Sie lehrt den Einzelnen, sich als isoliertes, beschränktes und endliches Wesen zu wollen, was mit innerer Verarmung und Entfremdung zu endigen pflegt. Die abstrakte Freiheit, die in unseren Tagen so tief Wurzel gefasst hat, liberté pour la liberté,

ist eine falsche Freiheit, da sie zum gebundenen Einsam-sein führt. Sich zur selben Zeit einsam und absolut frei fühlen und wissen, ist ein Nonsens, der nur in den Köpfen der alten und neuen Romantiker entstehen konnte. Mit Recht hat ein moderner Dichter einem seiner „Einsamen Menschen“ das Wort von der grenzenlosen Freiheit in den Mund gelegt. Grenzenlose Freiheit, die ebenso ein gefahrvolles Abstraktum darstellt wie Atomisierung des Menschen, vermag nur in der Phantasie zu leben; bei jeder Berührung mit dem konkreten Leben ruft sie die Einsamkeit hervor. Die Gestalt der Dichtung ist hier so grenzenlos „frei“, dass sie sich sogar einsam fühlt. In Wirklichkeit ist das Individuum ganz von den geltenden Gesellschaftskreisen und den grundsätzlichen sozialen Gestaltungsarten, infolge des Uebergangszustandes, den es erlebt, frei, das heisst losgelöst und darum auch einsam. —

Unsere Kultur weist unzählige Zwischenräume auf, durch die die Einsamkeit in die Seele des Menschen unmerklich eindringt. Die zur Herrschaft gelangte historische Betrachtungsweise jedes Dinges, jedes menschlichen Gedankens, Gefühls und jeder Handlung führt, wenn auch auf verborgene Weise, Nahrung der Einsamkeit zu. Schon hie und da vor Nietzsche und nach ihm, in der gesamten kulturphilosophischen Literatur der Gegenwart, wird gefragt und geforscht nach dem „Vorteil und Nachteil der Historie für das Leben“. Welche Wirkung übt nun der beinahe zur Methode des Denkens erhobene Historismus auf das Entstehen der Einsamkeit aus? Wenn man heute mit einem Gymnasiasten oder einfachen Zeitungsleser aus dem „Volke“ sich über irgendein Ding oder einen Seelenzustand unterhält, so kehrt im Gespräch immer wieder die Redensart: „ja, das kommt daher und daher . . . das kann das oder jenes zum Resultat haben.“ Selten findet man ein Auge, das auf dem Selbstwert des betreffenden Dinges oder des betreffenden Zustandes auszuruhen weiss, das an dem Wert der erfolgten Handlung an und für sich hängt. Die hier zum Ausdruck kommende historisierende Denkweise, der ein starkes Gefühl der Beweg-

lichkeit und Unbeständigkeit entspricht, hat in beträchtlichem Masse beigetragen, den modernen Menschen von den ihn umkreisenden, verwandten Gefühlen, Handlungen, Gedanken, Dingen loszureissen. Der Einzelne verliert da die intime Fühlung mit der Welt, wie sie unmittelbar, individuell und künstlerisch erlebt wird. Das Verloren-gehen des momentanen Wertgefühls, der momentanen Totalerscheinung und der Verwandtschaft mit der Umwelt hat sowohl zur „Endlichkeit und Beschränktheit“ des Menschen, wie zur Isolierung der Tatkraft, zur Einsamkeit geführt.

Eine zweite Denkweise des heutigen Menschen ist die überall Kälte verbreitende rationalisierende Betrachtungsweise der Handlungen und Gefühle. Das ganze Leben wird zu einem kaufmännischen Rechnungszettel, und jeder in der Stillung sowohl physiologisch-psychischer, wie rein geistiger Bedürfnisse verlebte Tag des Menschen wird dadurch zu einer Mosaik kleiner, nebeneinanderstehender, nach der arithmetischen Schablone berechneter Bilanzchen, denen der Gedanke jeder Wirtschaft von den zu erreichenden Zweckchen und dazu anzuwendenden Mittelchen zugrunde liegt. Die grosse wärmende Wirkung des Irrationalen, des „Unbewussten“ verschwindet. Die zivilisatorisch-technische Wertschätzung tritt in den Vordergrund, das umfangreiche Gebiet des Sein-sollenden, der Ideen geht verloren. Allein eine Stunde der Sehnsucht nach einer Welt des Lebens, wo jeder Bürger nicht mehr mit einer kaufmännischen doppelten Buchhaltung bewaffnet ist, fehlt auch dem Menschen nicht, der alle Lebensäusserungen fast mechanisch verrichtet. Der moderne erwachende Mensch, der über die Vorteile und Nachteile unserer Zivilisation und Kultur Nachdenkende und der tief und fein Empfindende trägt die Sehnsucht nach der ausserhalb kaufmännischer Berechnungen liegenden Welt immer in seiner Seele und ihn fröstelt fortwährend in der Polarkälte des in den intimsten Sphären des Menschendaseins thronenden kleinlichen Rationalismus. In der Regel geht der Mensch in sich und wird fortwährend den Mitmenschen entfremdet.

Auch dadurch wird der moderne Mensch zum Einsiedler und Einsamen.

Die historisierenden und rationalisierenden Betrachtungsweisen sind im Grunde Beweise für die hochmütigen Ansprüche der Wissenschaft, die das erfüllen wollte, was ausserhalb ihrer Kreise liegt. Die Wissenschaft allein konnte eher die Heimat rauben, als eine Heimat schenken. Sie wollte eher den Geist in Wallung bringen, ihn zu einem ewigen Konatus verwandeln, als ihn erheben, um auf der gelangten Höhe eine neue Heimat zu erbauen. Ueberhaupt fehlt der Wissenschaft der grosse Bausinn, wenn sie uns auch noch nicht geahnte Horizonte und Perspektiven zu eröffnen vermag. Die seelischen Konflikte völlig beizulegen, ist nicht ihr Beruf. Es ist eine Anmassung, ihr das zuzutrauen, was immer die Philosophie im grossen Stile, die Religion und die Kunst zu erfüllen berufen sind, wenn auch die Wissenschaft aus derselben Quelle herkommt, wo jede geistige Regung in Leben sich verwandelt.

Nicht nur mit der rationalisierenden und historisierenden Wirkung hat die Wissenschaftlichkeit die zutiefst liegende innere Entfremdung und Einsamkeit gefördert. Die Herrschaft der Wissenschaft als solcher, die sich in der philosophischen Anschauung als Positivismus geltend machte, hat den ahteistischen Individualismus hervorgebracht, der in positiver Hinsicht dem atomisierenden der Aufklärungsperioden und des wirtschaftlich-politischen Liberalismus gleicht. Dem durch den Positivismus heraufbeschworenen Individualismus fehlt die Zusammengehörigkeit mit einem Ganzen, welche der universelle Pantheismus und namentlich auch der soziale Pantheismus bieten. Ist also der philosophische Positivismus des philosophischen Pantheismus überhaupt beraubt, so entbehrt der atheistische Individualismus des sozialen Pantheismus. Dadurch aber wird dem Einsamkeitsgefühle noch ein Anstoss verliehen. Und wieder reissen die intimen Beziehungen entzwei.

Entfremdet von dem Ganzen der Welt und dem Ganzen

der sozialen Gemeinschaft, glaubt der vereinsamte hochkulturelle Mensch ein Ganzes, dessen innigstes Glied er sein könnte, in sich selbst zu finden und verfällt so in einen falschen Idealismus oder, was dasselbe ist, Romantismus. Umsonst aber sucht der Vereinsamte seine Zuversicht in den noch nicht in Gedanken übergegangenen, also mehr unbewussten Gefühlen und in Gedankenphantasien, denen kein Leben erneuerndes, frisches Gefühl und kein bestimmtes Wollen mehr entspricht, umsonst glaubt der Vereinsamte seine Ruhe in den zwei Formen des naiven Idealismus oder Romantismus, in der Illusion oder Mystik einmal zu finden. Auf solche Weise entgeht man auf die Dauer nicht der Einsamkeit. Der Romantiker gerät in zweierlei Konflikte: einmal macht sich die Einsamkeit bei der Berührung mit der umgebenden realen Welt fühlbar, dann tobt in der Seele des Romantikers selbst ein Streit zwischen Gefühlen, Wollungen und Ideen, ein innerlicher Dualismus, der die Intensität des Einsamseins verstärkt. Die Abwesenheit der inneren „Harmonie" oder der einheitlichen Mosaik des Seelenlebens, die innere Zerrissenheit also, die einen charakteristischen Zug eines beträchtlichen Teiles der Intelligenz aufweist, trägt dazu bei, den Menschen von dem Ganzen zu trennen und ihn in die Arme der ängstigenden Form des Einsamseins zu werfen. Die innere Zerrissenheit des Individuums, die öfters in Uebergangszeiten und auch in Zwischenperioden des eigenen Wachstums auftaucht, paart sich zeitweise mit einer moralischen Verkrüppelung, deren Wesen eine starke antigesellschaftliche Tendenz ausmacht. Dann pflegt man sich nicht mehr gegen diese Gesellschafts- und Menschenordnung zu richten, sondern man macht der Gesellschaftlichkeit und Menschenordnung schlechthin Opposition, dann will man jenseits von jeder Geselligkeit und organischen Gebundenheit sein, man will im Grunde über sich selbst hinaus. Der antigesellschaftliche Zug rächt sich bald an seinen Trägern, indem er Entfremdung und tiefe Einsamkeit zur Folge hat.

C. Die Einsamkeit im Wandel der Seelen-Struktur: Einsamkeit der Armen und Reichen.

7. Keine der äusseren Bedingungen, mögen sie im Bereiche der sozialen Zustände oder auf dem Gebiete des Gedankens, der Anschauung und Beurteilung ihre Wurzel treiben, reicht völlig aus, die bisweilen furchtbarste und wissenschaftlich schier unfassbare Gestalt der Einsamkeit, die der Einzelne von Hause aus mit sich bringt, zu erklären und zu ergründen. Der Grund dieser Einsamkeitsart, die ich als „anthropologische“ bezeichnen möchte, ist in der etwaigen Beschaffenheit des Menschen als solchen und zwar in den Lockungen, die innerhalb der seelischen Positionen des Einzelnen sich bemerkbar machen, zu suchen. Die „normal“ lebende Seele wächst aus Wurzeln heraus, deren es augenscheinlich fünf zu geben scheint: vor allem fühlt bezw. will sie ihr eigenes unmittelbares Selbst und dann versetzt sie ihre Aktivität nach aussen, wo sie, je nach den Umständen, sich als Gemeinschaftswille oder als aristokratischer (zur Herrschaft befugter), demokratischer (autonomer) und umwälzender (revolutionärer) Wille kundtut. Jede von diesen Wollungsarten machen das Wesen der Positionen aus, die den Lebensakt bilden und so das Dasein gestalten und diesem Betonung und Wert verleihen. Gestützt auf diese fünf Positionen des Lebens, unternimmt es der Mensch, seine Welt zu befestigen und in Formen umzusetzen, die sowohl den Gefahren, die im Innern dieser Welt entstehen, wie denen, die von aussen kommen, standhalten. Offenbar macht im Lebensakt des Einzelnen das unmittelbare Sich-selbst-fühlen oder der Wille zum Selbst die eigentliche Urquelle aller übrigen Daseinspositionen aus und er scheint es auch zu sein, der die sichtbaren, verankerten Ordnungen in der Zeit mit dem „Nichts“ und dem „Jenseitigen“ vermittelt. Sind seine Wurzeln beschädigt, so ist es hiermit auch

mit den anderen schlecht bestellt, so schwebt der gesamte Lebensakt in der Luft.

Wem der unmittelbare Wille zum eigenen Selbst abgeht, wen die Natur des Sich-selbst-fühlens beraubt hat, der bleibt verurteilt, in ewiger Entfremdung vom Selbst, das heisst im Grunde vom Medium, durch das alle Lebensrichtungen Revue passieren, sein Dasein zu fristen. Bei solcher Lage der Dinge vermag der Einzelne nie Sinn und Bedeutung in der eigenen Existenz zu finden, und auch die Existenz der Mitwelt entbehrt dann in seinen Augen aller Werte, jeder Betonung und zieltragender Wirklichkeit. Keine Vorstellungen und Anschauungen vermögen da etwas auszurichten: der Einzelne bleibt der inneren Isolation ausgesetzt, er vermag nichts mehr zu lieben und empfindet auch kein Verlangen nach selbständiger Herstellung der Lebenspositionen, er weiss sich vielmehr „heimatlos" und von Gott und Natur verlassen, nichts kann er sein Eigen nennen, ja nennen wollen, — und er kostet also in seiner seelischen A r m u t unendliche Einsamkeit. Das Einsamsein bleibt die einzige, wenn auch verblasste Willensform, die ihm noch zu Gebote steht, seine Einsamkeit grenzt an die Schwelle des Leblosen und Toten, wo alle zielstrebige Aktivität, wo jedes Sichsammeln und Wachsen aufhört und wo die Urverlassenheit und die ausgegossene Einsamkeit sich nicht einmal zur Vereinsamung durchzuringen vermag.

Diejenigen, die die Last solcher Einsamkeit trugen und tragen, sind uns unter dem Namen der „Armen Leute" bekannt. Es sind die Armen, die nicht wissen und nicht fühlen: wie und wodurch sie leben, die den geistigen Lebensinhalt in seinen verschiedenen Richtungen entbehren und die so die Leere des Daseins unaufhörlich empfinden. Ihre Seele flieht die Bestimmtheit und hält sich so in den transzendentalen Regionen auf. Wer kennt nicht diese von der Schöpfung verlassenen, tief tragischen Gestalten, die das Leben hinschleppen, wer kennt nicht diese an Seelenarmut Leidenden? Wer hat in dem einzig stillen Buche Dosto-

jewskis „Arme Leute“ diese „armen Leute“ nicht wiedergefunden? Eine Wüste der Ureinsamkeit weht aus diesen „Armen“. Tote Einsamkeit, die das Bewusstsein von irgendwo anders existierenden, andersartigen Lebensweisen unbarmherzig auslöscht und immer an das Ausgestorbensein erinnert. Nur aus der Natur, in einigen von Berg, Fluss und Tal verlassenen Landschaften, fühlen wir bisweilen diese tötende Einsamkeit stark heraus. Dieser gegenüber bildet beispielsweise die Einsamkeit einer Ruine etwas wehmütig Lebendiges. Die Ruine atmet immer Dagewesenes und Vergängliches aus und erweckt schaffende Sehnsucht. Die transzendentale Einsamkeit des „Armen“ hingegen genügt sich und liegt weit in einem allzu isolierten und abgeschlossenen Orte im seelischen Kosmos, um noch nach aussen wirken zu können. Denkt man an den im Grunde wahren biologischen Gedanken, dass die irgendwie innerlich intensiv Lebenden zugleich die Neigung in sich verspüren, extensiv (nach aussen und zerlegend) zu wirken, so darf man, umgekehrt, mit Rücksicht auf die bestehende Kluft zwischen den „armen Leuten“ und der sie umgebenden Welt der übrigen Menschen auf die geringe Intensität des Seelenzustandes der „Armen“ schliessen. Woher soll, in der Tat, die Intensität kommen, wenn die erste Voraussetzung, und zwar das ‚Seelensubstrat‘ oder das Sich-selbst-fühlen, fehlt? Es gebricht ihnen daher auch an Schätzungsfähigkeit, kraft deren die Umwelt in Werte umgesetzt wird. Sie sind unfähig, im Hinblick auf die Dinge ja oder nein zu sagen, noch mit anderen Ja- oder Neinsagenden in Wahrheit mitzuempfinden. Die „leere Seele“ verursacht hier die Ausschliessung des Trägers aus dem Netz der Verbindungen der Menschen miteinander. Wir haben hier offenkundig keine Persönlichkeit vor uns, die eine Zeitlang sich als Glied und Mitglied irgend eines Ganzen, einer Heimatsgruppe gefühlt hat und nunmehr aus dem Ganzen ausgestossen wurde oder gar darüber hinauswuchs. Dies wäre ja ein mehr ‚normaler‘ Weg zur Vereinsamung gewesen. Allein, nie einer fassbar-begrenzten

Ganzheit angehören dürfen, infolge von Hause aus fehlender Voraussetzungen, ist schon ein höchst interessanter Fall, der durch seine Absonderlichkeit auffällt und den die medizinische Terminologie als pathologisch bezeichnen würde.

Die Einsamkeitsart der „Armen" tritt in Wirklichkeit selten in Reinheit, öfters aber in Gemeinschaft mit anderen Lebensweisen auf, wodurch sie auch aus den nicht allzu zarten Händen des modernen Arztes gerettet wird. Sie müht sich vielmehr, ihre Legitimität zu beweisen, indem sie zum Motiv einer eigenartigen, durchgängigen Daseinsbeurteilung herauswächst. Aus einer Tatsache wird sie zu einer gewollten Vorstellung, die sich dann in eine besondere Lebenskomposition und Idee verwandelt. Es fanden sich in der Tat Ideologen, die in der Einsamkeit der Armen eine absolute Befreiung des Menschen von allen vorübergehenden Gestaltungen der Wirklichkeit erblickten, den ‚Armen' der Transzendenz, ja Gott selber verwandt wähnten und also seine Art guthiessen und segneten. Und als das christliche Evangelium die ‚im Geiste Armen' selig erklärte, als eine Zeitlang im Mittelalter die Loslösung von dem mit Erwerb, Hab-, Begier- und Ruhmessucht verbundenen sozialen Dasein als Weg zum „vollkommenen" Leben gepriesen und gepredigt wurde, als das „arme Leben" hier und späterhin, im Verlaufe von politischen und religiösen Volksaufständen, als höchstes Ideal auf den Schild gehoben wurde, — allenthalben gab sich hier die in ‚Armut' geborene Einsamkeit kund, die sich dann, wie ja alles in der Welt, zu befestigen und zu behaupten suchte. Die sonst zur Trägheit und Ruhe tendierende Einsamkeit der Armen tritt also aus sich selber heraus, beginnt zu trotzen und zu revoltieren und wendet sich in ihrem revolutionären Aufstand gegen das Bestehende. Die Armut weiss sich nun durch ihre Entbehrungen, geistiger wie sozial-materieller Natur, durch ihre Entfremdung von der Welt der Leidenschaften und des weitblickenden Wollens ‚frei' und stolz und über alle Ueberraschungen des Weltlaufes erhaben.

„Jacopone da Todi, einst ein gefeierter Rechtsgelehrter, dann Minorit, ein Mann, der von der Welt ins Kloster, vom Kloster in den Kerker und vom Kerker auf den Altar gelangte," sang ein stolzes Lied der ‚Armut'.

„Armut geht auf sicheren Wegen" usw. Dann:
„Armut ruhig bis zu Ende,
Sorget nicht um Testamente,
Lässt die Welt, wie sie sich wende,
Tut nicht einem was zuleid'" usw. Dann:
„Armut, Herrin voll Erbarmen,
Retterin du im Verarmen,
Tugend ruht in deinen Armen,
Wohnet da in Sicherheit."
„Edle Armut, hehres Wissen,
Keinem Dinge dienen müssen,
Mit Verachtung alles missen,
Was geschaffen in der Zeit."

Glaser, Franziskanische Bewegung.

Das ‚arme', ‚einsame' Leben wuchs zu einem Ideal heraus, und das Ideal des „armen Lebens" verwandelte allmählich den letzten Grund der sich genügenden Armut und zwar das Sich-nicht-fühlen und -wollen-können in eine bewusste Verschmähung des eigenen Selbst und seiner Ansprüche; der ‚Arme' brachte sein Selbst auf den Altar der Welt und fand also einen neuen Weg zur Weltsicherheit und auch zu einer Art — des Reichtums. Er erntete mehr als er gesäet hat.

8. Das Entbehren des Sich-selbst-fühlens bezw. -wollens zeugte die Einsamkeit der „armen Leute", die im schroffen Gegensatz zu der der ‚Reichen' und Genialen steht. Diese stammt, wie jene, nicht aus irgend einer Gestaltung der Gesellschaft oder aus einem bestimmten Kulturbewusstsein, sondern, wie das Einsamsein der ‚Armen', wurzelt sie tief in der Urquelle des Wollens und tritt als spontane Kraft des menschlichen Selbst hervor; wie jene gehört sie daher zur

anthropologischen Einsamkeitsart. Sie ist den Reichen an Geist eigen, die ja einen beträchtlichen Ueberfluss an ‚göttlichen Funken', an Ideenfluten besitzen, — und in gewissen Stunden wird sie von allen erlebt. Der ‚Arme' vermochte kein intimes Vertrauen zum eigenen Selbst zu fassen, es fehlte ihm der Wille zu diesem — und darin lag die Ursache seiner ursprünglich fruchtlosen Isolation. Der ‚Reiche' dagegen gibt bewusst sein Selbst weg; das Selbst, das er sein Eigen nennt, genügt ihm nicht, er will über sich selbst hinauskommen, das Gefühl und Bild des Sein-sollenden, das in ihm lebt, überragt ständig den Gehalt des eigentlichen eigenen und auch fremden Seins. Er verschmäht, was in und mit ihm gegenwärtig lebt, bloss einer Ahnung und erdichteten Idee wegen. Treu lebt und denkt er sich ins grosse Hoffen hinein, sein Blick bleibt immer an den Ganzheiten und dem Ganzen des Welt-, Kultur- und Lebensaktes haften und er läuft also ständig Gefahr, sich mit keiner der einzelnen eigenen und fremden Daseinsarten und Willensrichtungen eins zu fühlen und zu wissen. Auf solche Art und Weise kommt die Einsamkeit des tragisch gearteten Genies zustande, die sich als treuer, wenn auch grausamer Gefährte des geistigen Schaffens im grossen Stile bewährt hat. Ist das geistige Auge des schon an sich einsamen Schöpfers auf abgeschlossene lebendige Ganzheiten und auf die Welt, das Leben als solches gerichtet und verhindert ihn sein die Mitwelt überragender Geist, sich in irgend einem Punkte mit diesen zu verschwistern und eine gemeinsame Heimat aufzurichten, so fällt er unwiderruflich dem Netz auch anders gearteter Einsamkeitsgefühle noch dadurch anheim, dass er natürlicherweise unausgesetzt auf Missverständnisse und Misstrauen der Umwelt stösst. Allein wenn der Schaffende in seinem aufrichtigen Streben eine der geltenden Welt entgegengesetzte Richtung einschlägt, ist die Möglichkeit geboten, einmal im brachliegenden phantastischen Systeme der Ideen oder in der Tiefe der halb- und vorbewussten Gefühlsgewebe eine Insel zu erreichen, wo ein

lebendiges Ganzes, als dessen innigstes Glied man sich weiss, aufgerichtet werden könnte. Auf dieser Bahn wandeln nun alle Romantiker, die ihr Dasein nicht der Armut, sondern dem ‚Reichtum' verdanken. Allein, die Insel dieser Illusionsmenschen ist so illusionär, wie ihre Natur selbst, und eines Tages zerfällt ihre gesamte traumhafte Welt in nichts.

Die Einsamkeit ist keine zufällige Begleiterscheinung des Lebensaktes, sie macht vielmehr das Herz seiner Veränderungen und Umwandlungen aus und bringt dem Menschen das Bewusstsein seiner Unabhängigkeit, Einzigkeit und der Notwendigkeit bei, aus sich heraus eine Schöpfungsbahn einzuschlagen. In ihr löst sich der Mensch von der Welt der augenblicklichen organisierten Gebilde los und berührt sich mit dem Ort der ‚Offenbarung' und folglich des ‚Nichts'; der kaum fassbare Zwischenraum unter dem Sein und Werden, unter dem Gegebenen und Möglichen findet in der Einsamkeit sein gefühlsmässiges Aequivalent; sie ist der heimliche Weg, der beide verbindet und zugleich voneinander trennt. Ohne sie vollzieht sich so keine Regung in der Menschenwelt.

Die Einsamkeit der reichen Naturen, die immer als Folge des Strebens nach Ueberwindung der Enge des eigenen Selbst und oft auch der dem Selbst assimilierten Umwelt erscheint, — im letzten Falle will sie die Begrenztheit der augenblicklichen, empirischen, durch die grundsätzlichen Willensrichtungen bestimmten Ichzentren durchbrechen und sich mit sich selbst als Weltwesenheit, als fundamentale, zentrifugale Einheit verehelichen, — diese Einsamkeitsart wird nun zum unentbehrlichen Sporn des philosophischen, künstlerischen und religiösen Schaffens sowie auch der universell angelegten Tätigkeitsarten. Das tragische Genie sucht der Einsamkeit zu entgehen, indem es seine Heimat ausserhalb seines Selbst aufzurichten trachtet, der lyrische Genius hingegen dringt ins Innere des Selbst und liebt und klagt und weinet, bis es ihm gelingt, ein Frommer zu werden und so die Ganz-

heit und Allheit mit seinem scheuen und verschlingenden Gefühl zu umweben. Beide aber bringen das sichtbare Selbst und die aufgehobene Treue zum Opfer, beide wandeln den Weg der Entsagung und des Verzichtens. Der wirklich Einsame ist nie u n m i t t e l b a r bei ‚sich' und mit sich oder in einem Etwas und auch geht ihm die Freiheit ab, die zur Bewältigung und Ueberlegenheit befugt. Allein der Weg zur Aufstellung einer neuen Freiheitsordnung, das heisst eines die Freiheit fördernden Gesetzes, führt durch die Einsamkeit. Weiss man den Klagen des Schaffenden aufmerksames Gehör zu schenken, so zeigt sich bald, wessen geistiges Kind der Einsame ist, ob wir es mit einem in eigenen Gefühlen und Gedanken Verwirrten zu tun haben, oder mit einem Hell- und Fernseher, dem sich allein im weiten Meere die märchenhafte Insel enthüllt hat. Es stellt sich heraus, ob der Einsame ein unruhiger, ewig suchender Einzelgänger ist, oder ein kalt und kühl in die Ferne hinausblickender und hinauf, auf berauschende Höhen schwebender Gott. Es zeigt sich gar bald, ob wir einen nach Vollkommenheit sich Sehnenden, einen Vorwärtsblickenden vor uns haben, oder einen, der sich nicht mit einer Welt versöhnen kann, die so himmelweit von seinem Bilde der Vollkommenheit entfernt ist. —

Die Einsamkeit der ‚Armen' und die Einsamkeit der ‚Reichen' wurzelt in der Beschaffenheit ihrer Naturen und stellen im Grunde die zwei Pole des Lebensgefühls a l l e r Menschen dar. Die erste Einsamkeitsform darf an die Grenze der höchstmöglichen Passivität verlegt werden, wo die Gefühlsstrebigkeit oder der keimhafte Wille hinter dem Selbst zurückbleibt und ihn nicht zu erreichen vermag; durch die andere Art dagegen gelangt der Aktivitätspol zum Durchbruch, wo der Wille, der ja ein intimes Verhältnis zu den Empfindungen, Gefühlen und dem Denken zu unterhalten pflegt, von vornherein über das eigene Selbst hinausgeht und es weit hinter sich zurücklässt. Das ‚Selbst' und begreiflicherweise die ihn konstituierenden Daseinspositionen sind es daher, die sich zwischen der Einsamkeit der ‚Armen' und ‚Reichen' hin-

einschieben und beide Richtungen voneinander trennen. Der Prozess des Einsamwerdens der ‚Armen' vollzieht sich in der Entfernung vom Selbst, in der Richtung zum Nichts und der Beschaulichkeit (passive Genialität), und der des Einsamwerdens der ‚Reichen' weist den Weg vom Selbst nach oben und innen, zur Ganzheit, zur Allheit und zur Totalität. Um das Selbst aber kreist das Streben zur Passivität sowie das zur Aktivität, und an den Skalen jenseits und diesseits vom Selbst gibt sich eine ganze Reihe von einzelnen Lebensäusserungen kund. An den Passivitäts- und Aktivitätsskalen nehmen wir all jene Daseinsmomente wahr, die unter den Namen Wachstum, Entwicklung, Veränderung, Umwandlung, Niedersinken, Einschlafen, Verarmen und Verfall der Menschenseele bekannt sind. Jede Entzündung von geistigem Leben, jede nach rückwärts oder vorwärts gerichtete Lebensregung beginnt so mit Trennung und Entfremdung, trägt einen tief dramatischen Charakter an sich, schwört eine geteilte, diskontinuierliche Wirklichkeit herbei und hat je nachdem das Einsamwerden, die Vereinsamung und schliesslich die Einsamkeit zur Folge. Es sind Mächte ganz anderer Ordnung, die den Kampf mit der der Daseinsverwandlung innewohnenden Einsamkeit beziehungsweise ‚Heimatlosigkeit' aufnehmen und durchfechten. Angesichts solcher Lage der Dinge ist man versucht, mit Virgil auszurufen: „sunt lacrimae rerum"; dies ins Kulturbewusstsein übertragen, würden wir sagen: Die Menschenwelt und ihre Erzeugnisse sind voll Tränen und werden stets, bevor sie ins objektive und in das abgeschlossene individuelle Dasein treten, von den Tränen der Trübnis und der schmerzenden Freude gereinigt und eingeweiht. Die Einsamkeit umschwenkt fortwährend das lebende Selbst, sie ist die Taufe des Schaffenden und mit ihr zahlt auch der umwälzende ‚atheistische' Wille in uns Tribut für das Recht auf Anderswerden und Anderssein, für den Kampf um die neue Heimat und folglich auch Freiheit und Sicherheit. Und man möchte da dem Menschen zurufen: Gib acht, „sunt lacrimae rerum!" So will

es die Art des Lebendigseins. Fortwährend räumen die passiven und aktiven Einsamkeitsformen einander den Platz, das kämpfende, stolze und trotzende Einsamsein gleitet in die müde, entsagende und demütige Einsamkeit hinüber und diese richtet wieder ihren Blick nach oben und seitwärts, um das beglückende Weh und Leid der ursprünglichen Aktivität zu durchkosten. Denn unten harrt der aus ‚Armut' geborenen Einsamkeit das Nichts, um das Grenzgefühl des Lebens in Finsternis und Tod zu ersticken, allein auch oben bricht manchmal das Herz entzwei, die Seele vermag sich nicht zu fassen und zu assimilieren, und sie gerät in die Arme der stillklagenden Sehnsucht, der anklagenden Verzweiflung oder gar der stummen Verwirrung. Allein die ihres Zieles bewusste Aktivität und das still keimende, volle, sich genügende Triebleben mühen sich, das zuckende Feuer der Einsamkeit zu erlöschen und die ihr erwachsene Sehnsucht im Tatenrausch, im Anschauen des Ganzen und Runden, im spontanen Sichausleben und in der ‚Sattheit' am Leben zu stillen und aufzulösen. Es ist bekannt, dass auch hier, wo die Menschen in Verhältnisse treten und ihre verschiedentlichen Verhaltungsformen pflegen, wo, mit einem Worte, der Kulturakt konstituiert wird und kontinuierliche und diskontinuierliche Lebensreihen fortwährend aufeinanderfolgen, — dass auch hier die Einsamkeit ihre Wege wandelt, den Einzelnen, nacheinander, auf sich selbst und auf den ihn umgebenden Weltenraum konzentriert, der ‚Heimat' beraubt und zum Kampfe um eine solche, zum Schaffen und Selbstschaffen anspornt, zum Ausruhen und Wachstum verleitet oder gar in die Nacht des absoluten, stummen Nichts für ewig hinunterzieht.

Einsamkeit ist das gefühlsmässige Erfassen der den Lebensbewegungen innewohnenden Diskontinuität und bedeutet, ins Kulturpsychologische übertragen, Heimatlosigkeit, die Entfremdung des Ichs von der intim-schöpferischen Geselligkeit. Anders das Einsamwerden, wo der Einzelne sich selbst zustrebt und in sich gekehrt ist. Ist er voll und schöpferisch,

so strömt er Stille aus. Der einsam Schaffende ist wie von stillen Gewässern umringt, die jeden fremden Laut, der aus dem Leben dringt, ersticken. Zwischen ihm und der Umwelt breitet sich die Stille aus. Allmählich scheiden sich die Gewässer, die Stille wird durchbrochen. Entweder besitzt er jetzt Kräfte genug, um eine neue „Heimat“ zu kämpfen, oder der Wachstumsprozess ist bereits erschöpft, und der Einzelne verharrt in starrer Vereinsamung. — —

Das subjektive Leben, die Einsamkeit nicht ausgeschlossen, geht immer über sich selbst hinaus, und wo es sich nicht ganz aufgibt, gerät es in das Bereich des Typischen und der Charakterideale. Die typischen und subjektiven Lebensrichtungen behaupten sich, indem sie sich einer idealen Daseinspotenz, die über sie steht und sie anzieht, vermählen. Eine ähnliche Tendenz weisen die subjektiven Erlebnisse und Willensbeziehungen, die sich als Schmerz, Pessimismus oder als mythische Seelen- und Kulturverfassung offenbaren. *Immerhin ist es die Einsamkeit, in der das Subjekt sich relativ zu genügen vermag*, während im Mythos eine Verschmelzung desselben mit einem gegebenen oder fingierten Weltwesen stattfindet. Verzweiflung, seelische Zwiespältigkeit, chronische Unentschlossenheit, alle Erscheinungen der Verwirrung, sowie die Erlebnisse des Welt- und Kulturschmerzes und die pessimistische Verhaltungsform sind nur möglich, indem die subjektive Sphäre eine Ausspannung erfährt. Das Subjekt bleibt hier weder im Weltwesen oder in der Lebenseinheit eingeschlossen, (mythische Phase), noch ist es sich selbst, seinem Schöpfungstrieb ganz überlassen (Sphäre der Einsamkeit). Es besitzt sich nicht mehr und steht nicht ganz im Dienste eines fremden Willens oder einer geistigen Macht. Wir betrachten daher *das Subjekt, wie es sich selbst entfremdet* (*Lebensverwirrung, Schmerz, Pessimismus*), um dann dem Prozesse beizuwohnen, *wo es sich mit dem eigenen und fremden Dasein versöhnt* glaubt (Mythen). —

Lebensverwirrung.

9. Die seelischen Zustände, denen ich den Namen Lebensverwirrung beilege, sind für das subjektive Erlebnis nicht minder charakteristisch und der Kulturgestaltung von heute eigen, denn die Einsamkeit. Sie ist ein chaotisches, durchaus dunkles Phänomen, und dennoch besitzt dieses die Merkmale, die geeignet sind, Licht über das innere, besondere Wesen der Lebensgestaltung zu verbreiten. Die Dämmerung ist nicht minder für den Tag bezeichnend, denn der Sonnenaufgang. Es gibt Momente in der Geschichte der Gesamtheit und des Einzelnen, welche mit einem Male hellsehend machen. Unser geistiger Horizont erweitert sich und wir dringen tief in den Lebenskreis ein. Plötzlich wird man der eigenen Vergangenheit und Zukunft gewahr. Solche Fälle innerer Erleuchtung treten durchaus nicht zufällig und ordnungslos ein, sondern allenthalben, wo Altes stirbt und Neues gezeugt wird, wo Seiten einer menschlichen und menschheitlichen Geschichte umgewendet werden. — Die Kulturstufe von heute, die als eine dynamische angesprochen werden darf, stellt einen geeigneten Boden dar, wo Seelenzustände bewegungsvoller, äusserst variabler Natur fruchten. —

In dreifacher Gestalt offenbart sich die Lebensverwirrung. Grundsätzliche Lebensverzweiflung, innere Zwiespältigkeit und Unordnung, sowie fortdauernde Unentschlossenheit angesichts der Fülle oder der Armut, des Alten oder des Neuen, ergeben in Summa Lebensverwirrung. Trotz ihrer psychologischen Fassbarkeit, weist diese auf die letzte Tatsächlichkeit und Existenz des Lebensaktes hin. Und auf diesen Zusammenhang ontologischer Natur kommt es lediglich an. —

Wo kulturelle Verzweiflung konstatiert wird, haben wir es mit einem tiefgehenden Riss durch die Einheit des Lebensaktes zu tun, spielen sich unversöhnliche Gegensätze ab, die es zu keiner der möglichen befestigenden ‚Gleichgewichtsfor-

men' zu bringen vermögen. Um mit einem Worte den Kern der Verzweiflung auszudrücken: Verzweiflung bedeutet bewusst-notwendige Unzufriedenheit mit jedem gegebenen und möglich-erreichbaren Zustand des innerlich-äusseren Gleichgewichts auf der Grundlage der geltenden Kulturstufe, d. h. im Grunde eine innere Kluft, eine weitgehende Diskontinuität zwischen dem Subjekt, dem Ichzentrum, und den beliebigen Daten des Kulturaktes, wie Sein, Haben, Werden und Miteinander-sein und -wirken (Allheit). Man vertiefe sich in den Sinn dieser Definition, die etwas anderes meint, als beispielsweise die medizinische Psychiatrie, indem sie den Begriff der Lebensverzweiflung gebraucht. Die Psychiatrie hat mit der Möglichkeit zu tun, wo infolge körperlich-seelischer, angeborener oder erworbener Beschaffenheiten das Gleichgewicht gar nicht angehalten werden kann. Die Psychiatrie ist augenscheinlich auf eine innerlich aufgedrungene Diskontinuität und Variabilität, die das Subjekt am Ende zu Boden wirft, bedacht. Ich aber habe das bewusste Verhalten der Person zu den Gleichgewichtszuständen im Auge, das angezweifelt und schliesslich verworfen wird. Allerdings vermag die bewusste Kulturverzweiflung in eine spontane, zeitliche Lebensverzweiflung überzugehen, was ja häufig der Fall ist. Die Kulturverzweiflung bdeutet ein Nein-sagen zum Gegebenen und Möglichen, aber ein Nein, das kein Dasein und kein Wert aus sich heraus zu erzeugen vermag. Die negativen Verhaltungsformen bringen ebenso wie die negativen Grössen in der Mathematik eigene Werte hervor. In der Kulturverzweiflung gelangt nun der Lebensminus an den Punkt an, wo das Erzeugen von Erlebnis-Werten aller Art aufhört und die grosse Leere dem Auge entgegenwinkt. Das „Nein" geht in das „Nichts", die „Nihilität" über. Die Verzweiflung, die beispielsweise die Unterdrückten und Geknebelten oft an den

Tag legen, hat nichts damit gemein. Diese dient doch zum Entfachen revolutionärer Kräfte, die schon an sich eine gewisse drückende Diskontinuität überwinden und Wertvolles erzeugen. Ein „Nein" aber, dem im gesamten Weltakt kein Echo entgegenhallt, das den Kulturakt mit all seinen positiven und negativen Wertungen in Frage stellt, ruft Lebensverzweiflung hervor, die eine metaempirische genannt werden darf. Die Verneinung, die zur Verzweiflung führt, bedeutet Selbstvernichtung. Das „Nein" ging in das „Nichts" über, und das Nichts wurde leer, d. h. es geriet jenseits aller Verhaltungsformen und der Relation. Der Abgrund des Lebensaktes, wo kein Nein und kein Ja Geltung hat, wo sich keine Gelegenheit mehr bietet, die Welt zu individualisieren, tut sich auf. Die von der Leere umnebelte Seele wandelt zwischen dem Gefühl absoluter Gleichgültigkeit und dem unbedingter Daseinsschwere. Die begabten und variablen Naturen machen übermenschliche Anstrengungen, die Kluft des Abgrundes zu überbrücken, um sich zu retten. Allein immer wieder wird die Tiefe umnachtet, die den Menschen zu umschlingen droht. In der Ferne — eine Welt von Beziehungen, mit denen man in keine innerlich-lebendige Verhältnisse zu treten vermag, ringsherum eine umnachtete Leere, der man sich für keinen Augenblick anzuvertrauen wagt, — und der Einzelne schreit auf, gerät in Wut, flucht Gott und Satan und — verzweifelt. Ein radikaler, absoluter Lebensatheist ist der Verzweifelnde.

Die Verzweifler erblicken zuerst die zur Verwesung führende Leere einer Kulturordnung; sie sind es, die in der Regel mit dem eigenen Leben die Pioniertat bezahlen. Auf jedem Schritt werden die Verzweifler vom grossen Weltminus verfolgt, und die Leute laufen ihnen wie den Besessenen aus dem Wege. Ihr müdes Auge und gekrümmter Körper verkünden in aller Welt: öde, leer und nichtig ist das All, sinnlos und nutzlos ist das Tun. Den Verzweifelten zieht es nach unten, er streckt weit die Hände aus, und der bezauberte Abgrund verschlingt ihn in seinen weiten, dunkelfetten

Schatten. Da rächt sich die Kultur ob des absoluten Nihilismus und Atheismus an den Begabten und Verwegenen: Du hast mich all meiner Pracht entkleidet, all meine gen Himmel emporragenden Türme zerstört, all meine Farben ausgewischt, mein Feuer ausgelöscht und das wunderliche Wort meines Umganges, das Wort „Zukunft“ hast du verspottet und gehöhnt, — suche nun nicht mehr um Hilfe bei mir.

Die Kultur kennt keine Scherze, sei hier den Kleingläubigen gesagt, die wähnen, eine neue Tugend ins Leben gerufen zu haben, wenn sie von „Reinigung“ des Daseins von aller Kultur, von aller fortschreitender Organisation und Transformation reden. Sieht nur zu, ihr „Reiniger“, ihr revolutionären „Nihilisten“ und Realisten, dass ihr nicht mit weg gereinigt werdet! Die Rache der Natur ist gross; sie ist jedoch leicht zu ertragen, sie ist einsilbig in ihrer Sprache, sie kennt nur ein entweder — oder. Allein die Rache der Kultur ist ungeheuer. Die grosse Meisterin Kultur gleicht einem lebendigen Menschen, der bisweilen liebt, um desto tiefer hassen zu können, der fest umarmt, um dann kräftiger zu Boden zu werfen.

Die Lebensverzweiflung, um noch einmal ihr näher zu treten, bedeutet kulturelle Charakterlosigkeit, ist kämpfende Schwäche. Bekanntlich setzt der schwache Charakter die Mitmenschen durch seine plötzlichen Entscheidungen in grosses Staunen. Der Grund davon liegt in der kulturellen Charakterlosigkeit. Die system- und zwecklose Aktivität macht rasche Etappen durch. Man überschätze auch die Entschlüsse der Verzweifelten nicht: ob ihrem Wagemut bricht man den Hals.

Wer sich nicht an eine grundsätzliche Verhaltungsform des Lebens zu halten vermag, verfällt der Verzweiflung. Die Verzweiflung geht infolgedessen auch den grossen „Erhebungen“ in der Geschichte voraus, die mit Offenbarungen neuer Wesenheiten und Lebensmöglichkeiten endigen. Das volle, aufrichtige Verzweifeln der Genies und Kulturgestalter, die

die neuen Worte der Menschheitsgeschichte aussprechen, bedeutet eine Begleiterscheinung der Weiterentwicklung und Höherbildung. Jedem wachsenden Menschen wird diese Art Verzweiflung zuteil, und bei der grossen weltgeschichtlichen Persönlichkeit folgt ihr gewöhnlich die grosse Entscheidung auf der Spur. Die grosse Verzweiflung scheint Christus selbst nicht verschont zu haben, bis er endlich den Weg zum erhebenden Schicksal gefunden hat: Dein Wille geschehe, — klingt unvergesslich das grosse schlichte Entscheidungswort Jesu durch die Seele der Jahrhunderte hindurch. Ein Beispiel einer verzweifelnden Seele dagegen, die sich an das Alte zu klammern sucht, die übermenschliche Anstrengungen macht, um nur aushalten zu können, die das Gegebene anbetet—und doch niedersinkt, gab uns der Stoiker auf dem Throne, der letzte Mensch Mark Aurel. So heisst es in dem Dialog des Stoikers mit der eigenen verzagenden, verzweifelnden Seele: „Wirst du denn nicht einmal, meine Seele, gut, lauter, mit dir selber eins, hüllenlos und durchsichtiger als der dich umgebende Leib?“ „Willst du nicht einmal einer liebevollen und freundlichen Gesinnung froh werden? — Wirst du nicht einmal bedürfnislose Befriedigung finden, wo du nichts mehr begehrst noch verlangst, weder Beseeltes noch Unbeseeltes, um Freuden zu geniessen?“ „Wirst du nicht endlich einmal, meine Seele, durch dein Wesen dich so mit Göttern und Menschen stellen können, dass du dich weder über sie beklagst, noch von ihnen verurteilt wirst?“ (Verdeutscht von Otto Kiefer). —

Allenthalben stösst man auf die innere Aussichtslosigkeit des „freien“ europäischen Menschen, auf die schon Dostojewski den Blick richtete. Gilt doch alles Trachten und Sinnen des grossen Russen der Frage: wie entgeht man dem grossen Minus, der Leere, die die Zivilisation herbeigeschworen hat; wie wird man Herr des Atheismus und Atomismus, wie überwindet man die innere Entgöttung schlechthin?

10. Die Verzweiflung macht jedoch nur ein Glied der Lebensverwirrung, die weit um sich greift, aus. In der unter-

sten inneren Schicht, auf dem Grunde der Seele breiten sich Verzweiflungsgefühle aus. Zwischen ihnen und den Verhaltungsformen des Kulturaktes fehlt es an direkter Verbindung: das Sich-fühlen und -wollen ist jetzt bedeutend geschwächt und so gebricht es an einem konkreten innern Zentrum, auf das sich das Kulturwollen beziehen könnte. Die einzelnen Willensrichtungen geraten in Kampf miteinander. Es stellt sich innere Zwiespältigkeit ein. Und die Seele weiss sich nun doppelt verwirrt.

Gebraucht man das dem Soziologen übliche Wort „soziale Differenzierung", so versteht jedermann darunter die technische, berufliche und gesellschaftlich-staatliche Arbeitsteilung, kraft deren der Kulturorganismus in einzelne, funktionell gebundene Teile zerfällt. Die so gedachte soziale Gestaltung kann auch auf die Ordnungsformen der Seele angewendet werden; es kann sogar ein innerer Zusammenhang zwischen seelischer und sozialer Differenzierung festgestellt werden. Nur führen die weitgehenden Differenzierungsformen im Bereiche der Einzelseele zu ganz andern Folgen als es auf dem Gebiete des Sozialen der Fall ist. Was hier oft eine Erhöhung der Produktiv- und Stosskraft bedeutet, bringt im Seelischen Stagnation und Tod.

So vermag die funktionelle Teilung zur Absorbierung der Seelenkräfte durch eine einzige, mit einer äusseren, sozialen Funktion im Einklang stehende Seelenrichtung zu führen, auch pflegt die Differenzierung eine Absonderung und Uneinigkeit einzelner Seelenpotenzen zu fördern und endlich kann dieselbe eine völlige Unterordnung des gesamten inneren Lebens unter die von aussen stammende soziale Funktion herbeiführen, was die absolute Gebundenheit der Person, ihrer Initiative zur Folge hat. Die militärische Organisation von heute bringt beispielsweise eine derartige äussere Beherrschung („Prädetermination") zustande; die beruflich-wirtschaftliche Differenzierung begünstigt die erste Form (Absorbierung der Vielheit durch die Einheit) der seelischen Teilung; die Duplizität der sozialen

und Sonderinteressen, die Widersprüche zwischen nationalem, beruflichem und Staatsleben, sowie die Umwandlungsprozesse der Kultur schlechthin veranlassen zur innern Uneinigkeit. Die Seelen-Differenzierung vermag also das eigene Leben und die Initiative völlig auszulöschen, oder dieselbe in den Dienst einer beengenden und begrenzenden sozialen Macht zu zwingen oder gar zum Opfer einander bekämpfender, mit gleicher Stärke wirkender unerbittlicher sozialer Forderungen zu machen. Dass in den beiden ersten Fällen der Verarmung der Person ein gewisses Ausruhen personaler Kräfte und fruchtbringender Anstrengungen parallel läuft, kann nicht geleugnet werden. Allein in der dritten Art der Differenzierung vermögen wir keinen Schimmer von Licht zu erblicken. Innere Unordnung, gegenseitiger Kampf abgesonderter Seelenrichtungen, Unschlüssigkeit und Zerrissenheit bedrohen die personale Einheit und hindern den Einzelnen in Verbindung mit dem Kulturakt zu treten. So werden die ersten zwei Formen zur Grundlage der tiefer liegenden Tragödien der Einsamkeit, die letzte Form zeitigt Unschlüssigkeit, der jedoch der Wille zum Kampf und zur Erhebung abgeht. Dieses höchst gefahrvolle Phänomen des Kulturinhaltes muss allein, für sich betrachtet werden.

In den vorbürgerlichen Phasen der Kulturentwicklung, wo die einzelnen Gestaltungsrichtungen des Kulturaktes noch eine und dieselbe Person zum Träger haben, wo sich die Arbeitsteilung innerhalb der Familienkreise abspielt, wird die empirische Einheit der Person von der Bluts- und Stammes-Verwandtschaft, von der Homogenität ihrer Aktivitätsäusserungen bestimmt. Die Person erscheint hier als eine „feministische“. Ihr Ordnung und Systematik schaffendes Bewusstsein in der Gestalt einer Gottesauffassung geht da Hand in Hand mit der engen blut- und tätigkeits-verwandtschaftlichen Heimat des Einzelnen vor sich. Mit der Zivilisation

hingegen braucht die Person, um sich als Einheit zu wissen, eine sie durchdringende Idee oder geistige Wirklichkeit, die die Mannigfaltigkeit der raum-zeitlichen Lebenszentren in sich aufzunehmen vermochte. Das Gottesbewusstsein macht da einen beträchtlichen Vorsprung vor dem Gegebenen. Der Gemeinschaftswille, der aus den verschiedenen Motiven des Einzelnen eine homogene Einheit zusammenschmiedet, wird immer geahnt und gewollt, aber nie erfasst und erreicht. Es entsteht eine idealistische Person, die irgendwo ausserhalb der vor sich gehenden Erlebnisse ruht. Der Mensch beginnt sein Schicksal weder hinter sich, noch in sich als in einem Augenblicks-Ich zu sehen, sondern sieht es in der Ferne, vor sich walten. Die von weiten winkende, dem gegebenen Lebensstadium als raum-zeitlose Einheit erscheinende Idee sucht direkt das psychische Vermögen (das System der Motive und Zwecke) und indirekt die körperliche Person (das System der Triebe und Instinkte) vor Zerrüttung und Verfall zu bewahren, indem sie den gesamten Lebensinhalt sich um ein Ebenbild ihres Selbst, um ein fingiertes Ich-Bewusstsein kreisen lässt. Gewöhnlich drükken diesen Tatbestand moderne Kulturtheoretiker und Dramatiker aus, indem sie den Menschen im Gegensatz zur antiken und mittelalterlichen Person als auf sich ruhend darstellen. Die so inaugurierte „atheistische“ Persönlichkeit wird sich selbst überlassen. In Wirklichkeit aber ist dieses „Sich-überlassen-sein“ der menschlichen Persönlichkeit allen Stadien der Kultur eigen. Die antike Tragödie kennt die freie Initiative der Person nicht weniger als die moderne, wenn auch in einem andern, besonderen Umfange. In den individualistisch-bürgerlichen Kulturen der Neuzeit sieht die idealische Person sich Mächten entgegengesetzter Richtung gegenübergestellt; wird sie zurückgedrängt, so entsteht ein seelischer Krieg, der mit allgemeiner Zerrüttung oder Einseitigkeit endigt. Man denke an Macbeth, der dem Kampf des herrschaftlichen Willens mit den Forderungen des neu auftauchenden autonomen Willens zum Opfer fällt; beide

Mächte sind hier stark genug, einander die Wage zu halten; sein individueller Gemeinschaftswille ist dagegen zu schwach, Herr der feindlichen Willensrichtungen zu werden. Vielmehr wird ihm die innere Entzweiung zuteil. Motiv gegen Motiv, Gefühl gegen Gefühl und Affekt gegen Affekt führen Krieg; zeigt sich der Gemeinschaftswille der Person schwach, wird der Lebensakt, sein Gang paralysiert.

Auf jedem Schritt wird im Leben der Gegenwart die innere Unordnung und Zwiespältigkeit begünstigt und gefördert. Es ist leicht, die Ursache dieser gefahrvollen Prozesse zu erraten. Der Kulturakt ist in seinen Grundrichtungen zersplittert; er veranlasst den Menschen, zu einer und derselben Zeit entgegengesetzte Wege zu betreten; die Anpassung des Innenlebens an die äussere Gruppenbildung vollzieht sich langsamer als das Wachstum der Gruppe selbst; und endlich bietet die rapide Anhäufung von Gütern wie die Mannigfaltigkeit der Lebenssituationen keinen günstigen Boden für innere Sammlung und Behauptung der Person; diese wird zur Oberflächlichkeit und Zerstreutheit verleitet. Die Elastizität und der rasche Wechsel der Situationen schwächt aber die innere Absonderung und die Konflikte ab, verwischt die Gegensätze und verursacht einen chaotischen Zustand, der mit völliger Charakterlosigkeit endigt. So erweist sich im Hinblick auf die innere Differenzierung die Variabilität der Erlebnisse als wohltuende Notwendigkeit. Die Menschenseele setzt sich über die Antinomien des Daseins hinweg, hilft sich hie und da mit Lüge und Selbstbetrug, um nur der drohenden Entzweiung und Verwirrtheit auszuweichen. Allein alle Willensrichtungen leiden Schaden, und kein wahrhaft grosser Entschluss und Gedanke vermögen sich Bahn zu brechen. Der Kleinstädter kommt dabei besser weg als die Bewohner grosser Zentren. In der Regel stammen auch die Geister, die sich originell und eigenartig hervortun, aus den kleinen Ortschaften, wo keine Gefahr besteht, durch äusseren Reichtum in innere Armut zu gera-

ten. Es sind allerdings noch viele andere Mittel, der verwirrenden Zwiespältigkeit und Zerstreutheit zu entgehen. —

11. Als dritte Hauptkategorie im Bunde der Lebensverwirrung erscheint die fortdauernde Unentschlossenheit, die auf dem Boden der Verzweiflung und innern Zerrüttung floriert; je nach dem Zusammenhange, in dem sie auftaucht, wirkt sie lähmend auf den Kulturakt oder wird zur Quelle neuen Lebens. Es ist nicht anders möglich; die Unentschlossenheit, das „Zögern" offenbart sich in zweierlei Gestalt: angesichts der Lebensleere erscheint sie als drückende Schwermut, im Hinblick auf die Fülle und Mannigfaltigkeit wird das Zögern zum anschaulichen Staunen oder zur Sanftmut und — zur Schwäche. Das Staunen weckt gesunde Naivität, die Schwäche verleitet zur Oberflächlichkeit und Genügsamkeit. Mit der Schwermut hat es eine besondere Bewandtnis: entweder wird da der Mut, aktiv aufzutreten, von der Schwere des unfassbaren, „leeren" Daseins zurückgedrängt, oder, — was bei schöpferischen Naturen der Fall ist, die Existenz erweckt den Willen zur Erhebung. Im grossen und ganzen sind jedoch dem in Sachen und Gütern verstrickten, variablen Menschen von heute die bis in die Abgründe des Daseins reichende Schwermut, wie das grosse Zweifeln, die radikale Entscheidung und das naive Staunen versagt. Es werden infolgedessen heutzutage keine neue Schachten des Innenlebens entdeckt. Auch unsere Zeit ist von der Furcht vor dem wirklich, prinzipiell Neuen — nicht ganz frei. —

12. Es unterliegt keinem Zweifel: die Kultur des Innenmenschen macht zurzeit, im gesamten Bereiche europäischer Gesittung, keine Fortschritte. Man müsse von Geburt aus mit Blindheit geschlagen sein, um nicht zu erkennen, dass was als neue Seelengestaltungen ausgegeben wird, zu den längst verbrauchten Lebensäusserungen zählt und sich schliesslich als gefahrvoller Atavismus entpuppt. Ich habe das spezifische Rassen-Erlebnis im Auge, das eine Verwirrung im Kulturbewusstsein hervoruft, und indirekt auch

die Seele ansteckt und vergiftet. Der Rassenkultus, der das entbundene, soziale Verkehrsleben einem Phänomen unterordnet, der seine konstitutiv wertvolle, geschichtliche Rolle längst ausgespielt hat, entstammt dem Bereiche des aristokratischen Herrschaftsprinzips (sozialer Naturalismus). Jetzt aber wird er zur Ursache der die positive Schöpfungskraft absorbierenden Streitigkeiten und Gegensätze, zum Hindernis jeder Humanität. Er hemmt die geistige Erhebung und Zugehörigkeit, sowie die rein menschliche Individualisierung. Gewiss fördert der Rassenkultus eine Art der Selbsterkenntnis. Allein der Einzelne wird da nur auf sein tierisches Selbst, wodurch die barbarischen Naturinstinkte grossgezogen werden, hingelenkt. Barbarische Eroberungsgelüste bedürfen eines allgemeinen Rückschrittes im sozial-geistigen Leben der Massen, und kaum wäre in der modernen atheistischen Welt ein geeigneteres Mittel zur Massenvertierung als der Rassenkultus zu finden. Der hierarchisch-aristokratische Gesellschaftsbau mit dem materialistischen und atheistischen Untergrund ist solcher Bildungsrichtung ausserordentlich günstig. Uebrigens scheint der „führende" Geist der Epoche nicht willens zu sein, bei der Rassenerziehung Halt zu machen. Vom Rassenkultus zum Ständekultus, von Rassenpolitik zur feudalen Standespolitik und Pädagogik, von Rassenhygiene zur Standeshygiene im Innern des Landes und Imperalismus im Verhältnis zur übrigen Menschheit, ist ein naheliegender und gangbarer Weg, der von den „Theoretikern" bereits betreten ist, und der die den Namen europäische Gesittung tragende Kultur auf viele Jahrhunderte zurückzuwerfen imstande ist.

Der Rassenatavismus, der sehr gut zur zoozentrischen Weltauffassung der Gegenwart passt, stellt im Grunde jede tiefere geistige Zusammengehörigkeit und mithin das Nationalbewusstsein der Völker ernstlich in Frage. Das Nationalbewusstsein bedeutet immer eine positive Ueberwindung der Stammesinstinkte, von denen die Rasseneinheit be-

herrscht wird. Demselben liegt doch immer eine bestimmte Kulturidee zugrunde, die der Nationalität höhere Lebensberechtigung verschafft. Die Auseinandersetzung zwischen den Nationen müsste demnach eine rechtlich-wissenschaftliche und metaphysische sein, was natürlich die Möglichkeit der Kriege nicht ausschliesst. Auf das Motiv und Ziel des Kampfes kommt es lediglich an. Wo Nationen auf sich selbst sich besinnen oder in Beziehungen zueinander, sei es feindlich oder in freundlicher Absicht, treten, verstummen alle separatistischen, dumpfen Stammesgefühle der Rasse. Die modernen Nationen, wie beispielsweise die Grossbritanniens, die amerikanische oder die italienische, könnten gar nicht entstehen, wenn Stammesrücksichten und Rassengelüste, überhaupt Ziele rein animalischer Natur in den Vordergrund ihrer Bildungsprozesse stünden. Man sehe zu, wie die Menschen von heute in ihrer Mehrzahl die Rassenbestrebungen und die Nationalitätsbildungen instinktiv beurteilen. Da könnte man ganz Europa bereisen, das Urteil der Völker darüber vernehmen. Allenthalben tritt bei den demokratischen Volksschichten eine scharfe Verurteilung der Rassenpolitik und Pädagogik entgegen; diese wird als Barbarismus und „Sünde“ eingeschätzt; die Sympathie liegt immer auf der Seite der weiteren sozialen Kultivierung, die nationalen Gestaltungen mit eingeschlossen. Angesichts solcher Lage der Dinge könnte man, meine Kultureinteilung in Anwendung bringend, die Behauptung aufstellen, die demokratischen Volksschichten als natürliche Träger der autonomen Moralität seien nicht imstande, den aristokratisch-herrschaftlichen Rassenkultus hinreichend zu begreifen. Daher auch ihre „verkehrte“ Meinung. Das vorgeführte Argument ist jedoch geeignet, die kulturwidrige Rassenbewegung tiefer zu verstehen. Scheuen wir uns nicht, Deutschland, wo zurzeit die Flut der Rassenromantik am stärksten wogt, als Beispiel einzuführen. Deutschland würde ungemein viel in seiner Expansionspolitik und Kultur erreichen, würde es aufrichtig mit kultur-nationalen und nicht mit feudalen

Rassen-Rücksichten ins Feld ziehen. Gerade bei den sogenannten blutverwandten Völkerschaften hätte Deutschland mehr Verständnis und Neigung gefunden, wo es jetzt nur verborgene Feindschaft und konventionelle Freundschaft erntet. Anders konnte es auch nicht gekommen sein. Ruft der gattungsmässige individuelle Naturalismus, wie z. B. die Geschlechtsliebe, freiwillige Unterordnung und Hingabe hervor, so stösst dagegen der soziale Naturalismus in seiner primitiven Gestalt als Stammesbewusstsein auf unüberwindbare Feindseligkeit und tückische Freundschaft. *Der Rassenkultus ist ein Gegenstück zum Stände- und Kasten-Kultus und erscheint als weltgeschichtlicher Feudalismus, der die Völker einander entfremdet und in ihren separatistischen Bestrebungen gefesselt hält.* Ich gehöre nicht zu den Apologeten der kleinen Nationen, die in jüngster Zeit ihren unter dem weltgeschichtlichen Schutt verborgen liegenden, höchst bedenklichen Literaturen, Sprachen und Sagen zu neuem Leben verhelfen. Die allgemeine Kulturentwicklung wird in ihrem majestätischen Weltlauf durch ihre Auferstehung ohne Zweifel aufgehalten. Allein durch barbarische Rassenstösse erstickt man eher die eigene Macht, denn die der minderwertigen Nationalitäten. Kleine Nationen werden nur von grossen Nationen, das heisst letzten Endes von sozialisierender Kultur und nicht von usurpatorischen Naturprinzipien besiegt. Würden, sei hier noch ein Beispiel eingeführt, im grossen russischen Reich, gerade jetzt, wo die Umwandlung desselben in einen liberal-demokratischen Kulturstaat vor sich geht, die Stammes-Ansprüche den Sieg davontragen, dann ist es mit der Zukunft Russlands schlecht bestellt. Man vergesse nie, dass die Bildung von Nationen und grösseren Kulturgemeinschaften stets der sogenannten Rassenreinheit zum Trotz geschieht. Eine Mehrzahl von Rassen tuen sich zu einer sozialen Einheit, die spontan von einem Gemeinschaftswillen bestimmt wird, zusammen. —

13. Im Hinblick darauf, dass gerade das Deutschtum zum Ausgangspunkt einer systematischen Rassenpropaganda gemacht wird, ist es geboten, die Frage aufzuwerfen: wird nicht die durch den Rassenkultus verursachte Verwirrung des Kulturbewusstseins das deutsch-germanische Wesen von seiner immanenten Bestimmung ablenken?

Die verborgene, tiefste Schicht der deutschen Seele ist der Erbschaft der Indo-Germanen entlehnt. Ihr fundamentales Erlebnis äussert sich in dem Anblick des grossen, zur Umwälzung und Umwandlung verleitenden Nichts. Die deutsche Seele, wie ich sie sehe, ist von Hause aus eine „atheistisch“-prometheische und vielleicht daher eine Gott und das Gewissen suchende: sie sucht Gott als den Ruhepol, wo man seiner sicher ist und nicht mehr vom Nichts bedroht wird. Das Nichts gewährt keine Ruhe, steht aber der individuellen Selbsterfassung nicht im Wege, spornt zur rastlosen Tätigkeit an und ruft die Offenbarung neuer Verhaltungs- und Gestaltungsformen herbei. Hegel scheint das letzte Dasein der deutschen Seele abgelauscht zu haben, indem er die Welt, wie sie sich in seinem germanischen Geiste malte, aus dem Nichts hervorgehen liess. Aehnlich dachten im Grunde Schopenhauer und Bahnsen, und als Luther und Kant das deutsche Sittlichkeitsbewusstsein schufen, vermochten sie nicht über die atheistisch-revolutionäre Gestalt der deutschen Freiheitsidee hinwegzusehen. Die Freiheit des Einzelnen wird da als Sollen, als Möglichkeit aufgefasst, die von keiner Seinskategorie, und wäre es die Gottheit selbst, bestimmt zu werden braucht.

Das umwälzende, in Negation und Ueberwindung sich äussernde Nicht-sein lebt hier in einem animalisch ausserordentlich starken, mit zähen Trieben und Instinkten begabten, verhältnismässig grossen Körper, der nach Befriedigung verlangt. Der Druck der reichen leiblichen Kräfte und Instinkte erschwert aufs äusserste den Gang der innern, aus dem Nicht-sein, aus der Negativität kommenden Aktion, die sich so durch die triebartige Zersplitterung durchzuringen

hat. Lange schlummerte die deutsch-germanische Wesenheit vom Joch der starken, separatistisch gerichteten Triebe gefangen gehalten. Die prometheische Aktivität und die barbarisch-usurpatorischen Naturkräfte, das dem Nicht-sein, der Negation entlockte Streben nach dem Anders-werden, nach dem reinen Sollen, und der an Instinkten reiche Körper führten einen Kampf miteinander auf Tod und Leben, was die weitere Existenz der Sele in grosse Gefahr versetzte. Diese immanente, wesenhafte Not der deutsch-germanischen Seele sann auf Abwehrmittel, und es begann der Schöpfungsprozess des Kulturbewusstseins, das man mit Recht als das spezifisch deutsche bezeichnen darf. Das dem seinlosen Sollen entstammende Pflichtbewusstsein, das die Autonomie der Person und die Möglichkeit der Selbstzwecke schafft, die natürlichen und geistigen Schöpfungskräfte organisiert und systematisiert und sie dann einem höheren Gesetzesverlauf unterordnet, — ist somit zur Aeusserung gelangt. Das Pflichtbewusstsein, das Bewusstsein einer höheren Einheit, in der die Gegensätze des individuellen Körpers und Geistes ausgeglichen werden könnten, bemächtigte sich der deutsch-germanischen Seele. Und so sehen wir den eigentlichen, metaphysischen Kern dieser Seele, das dem Nicht-sein entspringende schöpferische Offenbarungsvermögen von einem eisernen Ring der Sittengesetzgebung, von der Pflicht umklammert und in eine animalisch reiche Körperkruste gehüllt. Die doppelte Umarmung des eigentsten seelischen Kerns macht es dem Deutschen sehr schwer, die Revolutionen seines Innern ans Tageslicht zu fördern. Das Talent des Deutschen ist noch immer nicht so gross, wie seine spezifische Urgenialität. Die Deutschen sind schlechte Psychologen, aber um so mehr gute, echte Metaphysiker. Sie haben stets mit dem Wesen des schöpferischen Keims im Menschen zu tun, ihre reiche animalische Natur aber gestaltet ihre Aussagen über die inneren Erlebnisse allzu schwerfällig. Das völlig blinde innere Leben, wie der transzendentale Charakter der Freiheitsmotive gebieten auf der Hut zu sein

und an das Sittengesetz, das einigermassen Gottessicherheit gewährt, festzuhalten, während der drückende Körper das seinige verlangt: er schickt sich an, den Geist in Zwang zu nehmen. Immerhin nimmt hier das Dasein einen heroischen Verlauf, was bei der Harmonierung der geistigen und leiblichen Mächte nicht mehr geschehen kann. Die eindämmende, aufs kleine zugeschnittene, aber der Fülle habhafte Harmonie ist bei der niederländisch-germanischen Seele der Fall. Die niederländisch-germanische Seelenart ist jedoch bei den Deutschen eher anzutreffen, als die deutsch-germanische Urseele. Jene sind die Vielen.

Die Vielen erreichen mittelst des Pflichtbewusstseins, kraft des Gesetzes, das sie zu Personen gestaltet, die gleiche Kontinuität des Ich und des Charakters, die die andern mit Hilfe des umwälzenden Willens zustande bringen. Jene gegügen sich, sie wollen und lieben sich selbst und gehen in ihrem idealen Streben auf den Ausgleich zwischen Person und Wirklichkeit, keineswegs aber zwischen Wirklichkeit und Ideal überhaupt hinaus. Die Person ist hier das Ideal und der Massstab des Lebens, und was von ihr nicht umfasst und besiegt werden kann, wird jenseits der geistigen Bewertung hinausgeschoben, zählt zu den neutralen Mächten des Daseins. Der Mensch bleibt stets Herr über das Personale und Wesentliche in sich und wird selten zur Unaufrichtigkeit verleitet. Die andere deutsch-germanische Seelenart, die von dem umwälzenden Willen bestimmt wird, sucht zu erobern, zu überwältigen und zu bezwingen. Sie ist eine unmittellbar heroische und geht über sich selbst hinaus. Weder genügt sie sich selbst, noch begnügt sie sich mit der Welt. Ihrem Streben erwächst eine kriegerische, eroberungslustige Verfassung. Beide Bildungsarten aber, sowohl die personale, sich genügende, wie die atheistisch-partikularistische gestalten, nach Goethes Wort, die deutsche Seele zu einer „starken und rauhen".

Zur Zeit, als der Slawe der Mannigfaltigkeit seiner launi-

schen Triebe und Gefühle nachgeht und mit Genugtuung zusieht, wie sich sein Leben in der „Nihilität“ verliert und arm wird: entweder vermag er jetzt sich und die Seinigen mit desto grösserem Recht zu bemitleiden, oder er zimmert in diesen Unterwelten einen individuellen Willen, mit dem der Germane von Hause aus ausgestattet ist, zusammen; während der Romane sich im Rausch und Pathos der intellektuell angehauchten Zielstrebigkeit und Gefühlsäusserung bewegt und im graziösen Hin- und Herwogen eine verhältnismässige Beruhigung findet, im Hintergrunde aber von der Passion des politischen oder kirchlichen Patriotismus beherrscht wird; während ferner der Anglo-Sachse in der stilisierten Kultur-Uniform zu ersticken droht, — sieht sich der Deutsch-Germane veranlasst, die Geistesverfassung seines Ich weiter auszubilden, das Deutsche in Deutschtum umzuwandeln, um sowohl den Gefahren des eigenen Leibes und des eigenen Schöpfungsvermögens, wie der einlullenden, „kleingewerbsmässigen“, niederländisch-germanischen Seelenart zu entgehen. Die deutsch-germanische Seele hat ihren Entwicklungsgang noch nicht beendet. Zurzeit ist der falsch verstandene, plebejische Rassen--Kultus ihr ärgster Feind. Mit der Lutherischen Reformation wurde sie aufs neue auf sich selbst gestellt, und sie brachte zum Zwecke der Selbsterhaltung und Kulturobjektivierung das pflichtmässige Verfassungsbewusstsein hervor, das aber nie und nimmer das allumfassende, gemeinschaftsartige und befestigende, lebendige Gottesbewusstsein zu ersetzen vermag. Dies aber fehlt noch dem reformierten deutsch-germanischen Wesen, es fehlt ihm das volle und aufrichtige Verlangen nach einer allmenschlichen Gottesordnung. Das Sollen muss jetzt sein eigenes Sein erzeugen. — —

Neben der Einsamkeit und der Lebensverwirrung sind es der Welt- und Kulturschmerz, sowie das pessimistische Erlebnis, die das Wesen des ‚Subjektiven‘ ausmachen. Die „Einzigkeit“ des Menschen ist hier auf dem Wege, sich ganz aufzugeben, aufgelöst zu werden.

Weltschmerz, Pessimismus und Kulturschmerz.

14. Der echte Schmerz ist stumm und blind. Die Wucht seiner Macht, die ihm eigene Schwere zieht nach unten, wirkt statisch und reisst das lebendige Band entzwei, das zwischen dem Einzelnen und der Umwelt bestand oder bestehen konnte. Und keine Argumente der Vernunft, keine noch so verlockenden Aussichten vermögen den tief Betrübten aus der also aufgezwungenen, beängstigenden Enge herauszuführen. Die Angst ist ein Zeichen dafür, dass die Beziehungen zum nahen Lebenskreis noch nicht ganz gelockert sind. Der höchste Grad des Schmerzes bedeutet dagegen eine vollständige Losreissung vom eigenen und fremden Dasein, ist die Schwermut, im zusammengesetzten Sinne des Ausdruckes. Der Mut, das Verhalten des Einzelnen, sein Streben nach einem aussenliegenden Punkt schlechtweg nimmt an Schwere zu, sinkt in sich zurück und drückt und wirkt erstarrend. Der vom tiefen Schmerz Heimgesuchte macht übernatürliche Anstrengungen, allein es gibt keine Möglichkeit, sich zu erheben und des eigenen Selbst gewahr und habhaft zu werden. Sogar das Weinen und Lachen, diese visionären Aeusserungen und Surrogate der ursprünglichen Aktivität, die den schmerzenden Zustand zu durchbrechen und zurückzusetzen pflegen, wollen sich nicht einstellen. Zwischen der Schwermut und der schaffenden Sehnsucht, aus der die frische Heiterkeit hervorbricht, liegt noch ein gutes Stück Weg. Den Menschen ist dieses drückende Erlebnis auch wohl geläufig, indem sie vom Alp, das ihr Herz bedrückt und gefangen hält, sprechen.

Bei genauerer Beobachtung, sieht man sich genötigt, von periodischem Auftreten des Schmerzes zu reden. Und da bleibt der seelische Schmerz meistens örtlich umschrieben. Das heisst hier: er wird von den anderen Aktivitätsäusserungen zurückgeschoben oder gar übertönt, das Weh und Glück, das Keimen, Sprossen, Wachsen und Werden gehen über ihn

hinweg. Er „ernährt“ nicht und „erhält“ nichts und so wird unter seinem Einfluss auch nichts verwandelt. Physiologisch kommt ihm keine Rolle zu, eher gibt er sich als eine biologisch minderwertige Grösse. Die Niederlagen und Erhebungen des täglichen Lebens, die Verwundung und Gesundung dessen, was man als das Lebendigsein, als den Daseinskampf bezeichnet, haben kaum etwas mit dem eigentlichen Schmerz gemein. Jene spielen sich doch in einer heftigen Situation ab, was schon an sich werttragend anmutet, während der Schmerz in seiner Reinheit jede Verletzung und Bereicherung ausschliesst. An der Grenze des also gemeinten Lebens, auf der ganzen Länge seiner Peripherie ist der Ort des Schmerzes, und dieser vermag weder in die Leere zu fallen, noch zum Nicht-sein, zum Nichts schlechthin in Opposition zu geraten. Durch die ihm eigene innere Zähigkeit wird er in gleicher Entfernung von der Quelle, wo die Aktivität sich in Wille und Vorstellung wandelt und Kulturleben zeugt, wie auch von den in Form gekleideten Bildungsrichtungen des Daseins gehalten. Mit seiner ganzen Schwere belastet er die einzelnen Wurzeln des Lebensaktes, gräbt sich tief in den Stamm der Aktionsbildungen, in das Sich-selbst-fühlen ein und hält diesen fortwährend gefangen.

Ehe der Einzelne sich von der Enge des Schmerzes umschliessen lässt, müht er sich, zu tausendfachen Rettungsinseln Zuflucht zu nehmen. Und als der Schmerz bereits seine Fittiche ausbreitet, wird das Gedächtnis oder das aus der Tatsache des Werdens und der Zeit hervorgehende Zukunftsbewusstsein angerufen: ob nicht diese endlich Befreiung bringen könnten. Allein der Schmerz ringt auch diese Aussichten nieder. Wie eine dunkle Wolke bedeckt er das Angesicht der Seele; die Seele wird gebunden und mit Blindheit und Taubheit geschlagen. Rasch vollzieht sich die innere Entwurzelung und Entfremdung des vom Schmerz Befallenen von der Umwelt. Die Menschen pflegen dann zu sagen: die strafende Hand Gottes ruht auf ihm.

Stellt sich der unbedingte, das gesamte emotionelle Leben

erfassende Schmerz ein, so wird der Geist des Menschen verhindert, sich ausserhalb der eigenen beengenden Welt zu stellen, um so von aussen her den Kampf gegen diese zu führen. Der tragische Zustand lässt da keine tragische Erschütterung und Erhebung zu. In dieser Eigenschaft liegt die ganze Tragweite des Schmerzes, der als eine aufgezwungene Macht erscheint. Um von Dauer und Stärke zu sein, muss das Aufgezwungensein sich dem Lebensvermögen des Einzelnen innerlich vermählen, was nur dann geschehen kann, wenn die Lebensaktivität, das Ich schlechthin im Prozesse der fortwährenden Teilung begriffen ist. Dem geteilten, atomisierten Ich gebricht es natürlich an Kraft, um Widerstand zu leisten. Der Kampf wird aufgegeben, und das Gefühl der Bedrückung wandelt sich in stummes Weh. Die nähere und weitere Umwelt hüllt sich in Schmerz, der jetzt in alle Poren der Seele eindringt und zum Motiv des Lebens selbst zu werden strebt.

Die Gebrochenheit der Empfindungen und Gefühle, der die weitere innere Teilung und zuletzt ein abgeschwächter diskontinuierlicher Verlauf des emotionellen Lebens auf der Spur folgt, stellt den Grund und Boden dar, aus dem der totale Schmerz, der Weltschmerz herauswächst. Dieser gibt nach manchen Richtungen hin viel zu denken. Vor allen Dingen beachte man den eigenartigen Zusammenhang, der zwischen der inneren Atomisierung und dem Schmerz besteht. Gerade das in eine Mannigfaltigkeit von emotionellen Zentren, aber von annähernd gleicher Höhe und Intensität, geteilte, „differenzierte" Seelenleben, — die Hoffnung der Harmonie-Apologeten! — lässt keinen Lebenston die Oberhand gewinnen, erzeugt vielmehr innere Enge und Schwäche und als Folge davon — den unausgesetzten Schmerz. Und demnach wird auch die Arbeit des Willens und Denkens, die gleichzeitige Selbsterfassung der tausendfachen, geteilten Emotionen eine minimale und schwache: der Schmerz wird da von der Resignation begleitet. Das Aktivitätsvermögen vermag sich nun nicht als Ganzes und

Einheitliches zu fassen und zu wollen. Nach Analogie der Kulturgeschehnisse, würden wir sagen: dasselbe entbehrt des ganzen Willens, dieser Grundlage aller spontanen Sittlichkeit und Religion. Es ist zerstückelt, liegt zerschmettert da und erzeugt eine Mannigfaltigkeit von unentschlossenen Willen. Mit der Resignation geht hier Hand in Hand die Zweifelssucht, der ein gewisses Gefühl des Ernstes nicht abzusprechen ist. Innere seelische Geteiltheit, Weltschmerz, Resignation, Zweifelssucht und Ernst hängen so miteinander zusammen, und vereint hemmen sie die Stosskraft des Willens und trüben auch die Heiterkeit der Seele. Dass der Weltschmerz mit all seinem Gefolge, mit seinen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen, alle Seelen der Kulturschichten heimsucht und hie und da als leiser Ton durchklingt, versteht sich von selbst. Scharfe Ohren vernehmen wohl diesen gedämpften Ton, nur wird er zum Glück von den Forderungen der sozialen Verbindungen, durch das notwendige Aufrichten von Kulturakten zurückgedrängt und auch übertönt. — Allein mir liegt es hier ob, den Weltschmerz in Reinkultur zu erfassen.

Sieht man die Wurzel und den Sammelpunkt des emotionellen Lebens, d. h. den Ort, wo Wahrnehmung und Gefühl zusammentreffen und auseinanderfliessen, in dem menschlichen Ich, bezw. in dem Sich-selbst-fühlen und -wollen, so darf geschlossen werden: allenthalben, wo Teilung und Zwiespältigkeit (Gebrochenheit) des emotionellen Vermögens die Grundlage für den Schmerz und obendrein Weltschmerz abgibt, ist das Aktivitätszentrum des Menschen oder das I c h a n s e i n e r W u r z e l b e s c h ä d i g t. Der Träger des jeweiligen Weltzusammenhanges ist da in den Hintergrund getreten, die sich an ihm entzündenden Emotionen sind auseinandergeflossen, haben sich atomisiert, und er selbst ist samt seinen Lebenstrieben der Passivität und dem Leiden zum Opfer anheimgefallen. Im gesamten seelischen Kosmos findet man jetzt keine Aktivitätsart, die die Rolle einer führenden und schaffenden zu übernehmen vermochte; die ato-

misierten, von Zweifelssucht, Resignation, Ernst und also von Schmerz durchsetzten Emotionen umschlingen die Seele und wie Parasiten nagen sie an ihrem Stamm. Der längst objektivierte oder von aussen her zuströmende Geist unterliegt der allgemeinen Zerrüttung. Die klagende Resignation über das arme und schmerzende Leben, das jetzt das Leben schlechtweg bedeutet, wird laut.

Es liegt im Wesen des Weltschmerzes begründet, dass er sich in Uebergangszeiten der Kultur und in den Umwandlungsperioden im Leben des Einzelnen von selbst einstellt. Entweder kommt er nach grossen Enttäuschungen auf oder er gilt als Vorbote neuer Daseinsrichtungen; aber immer liefert er den Beweis dafür, dass eine weitgehende Aenderung im Anzuge ist. Die Interimszeit, die zwischen der absterbenden Antike und dem Aufkommen des christlichen Bewusstseins liegt, darf zu den grossen Perioden des Weltschmerzes gerechnet werden. Als vielsagendes, uns noch frisch im Gedächtnis haftendes Denkmal des Weltschmerzes gilt auch die Epoche der Enttäuschung, die nach der revolutionären Schlacht der Franzosen in Europa eingesetzt hat. Diese Zeit hat auch das Wort für den summarischen Schmerz geprägt. Lord Byron und Leopardi, Graf Platen und Lenau, aber auch schon ihr Vorläufer: Goethes Werther, in dem der Weltschmerz in eine rein künstlerische Form gekleidet wurde, haben das neue schwermütige Gefühl dem europäischen Bewusstsein nahe gebracht. Wie man sieht, waren es keine Franzosen, sondern Deutsche, Italiener, Engländer, die den Weltschmerz gelebt haben. Und als die zum grossen Teil missglückte deutsche Revolution aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu Ende war, war es der Russe Alexander Herzen, der Klage führte, und aus der europäischen Luft die dämpfenden, schwermütigen Töne heraushorchte. Unwillkürlich forscht man darnach, ob nicht in der so beschaffenen Tatsache auch ein verborgener Zug des Weltschmerzes zu erraten ist. So geschieht es, dass der den Feldzug führende Mann nie das Leiden in der Stärke zu empfinden vermag, wie

es der Aussenstehende, der nur intellektuell miterlebt, fühlt. Dass das durch die ausschweifende Einbildungskraft verursachte Leiden schwerer wiegt, ist allbekannt. Mehr als ein Beispiel dafür bietet die Intensität der visionären Schmerzen. Man denke auch an den höchsten Grad derselben, wie diese von dem durch den Wahn Heimgesuchten erlebt werden. Und vor allen Dingen: wer mit Leib und Seele im Leben stand und die Erhebungen des Kampfes gekannt hat, dem vermögen keine Mächte einzureden, die Welt sei in Schmerz gehüllt, sie sei eitel und ihre Bewegung trage keinen Sinn in sich. Ihm ist der Ernst des Wollenden eigen und keine noch so grausige Illusion vermag seine Sehnsucht nach einem Stück Leben, da draussen, aus ihm herauszutreiben. Dieser harte Lebensernst bleibt auch der Jugend verschlossen, solange sie sich noch auf dem Wege zur Mannesreife befindet. Der negative Tatbestand begünstigt da den Weltschmerz unter der Jugend. Die bestimmende Ursache des Weltschmerzes aber liegt da tiefer, in der vitalen Umwandlungsphase selbst. Der schwache Sinn der Jugend für die Tatsächlichkeit und den Fluss des Daseins und der damit verknüpfte Zug zur hohlen Abstraktheit, die keine Emotionen auslöst und so die Umwelt verarmt, sind eher Folgen denn lose Begleiterscheinungen der vitalen Zwischenstufen. In dem an Ahnungen und Möglichkeiten reichen Seelenleben des Jünglings vermochte sich noch keine der emotionellen Strömungen zum Lenker und Inspirator des Innenlebens durchzuringen. Die Gebrochenheit und zum Teil Zersplitterung der Aktivität resultiert hier aus dem chaotischen Reichtum. Das aktive Ich-Zentrum hat zwar keine Schädigung erlitten, wie es beim Weltschmerzler par excellence der Fall ist, allein die Tausenden von schäumenden Instinkten und Wallungen treten mit gleichem Anspruch auf und drücken und belasten die Seele mannigfach. Und zu dem hier in Weltschmerz übergehenden Leiden gesellt sich noch das Leiden des Jünglings als eines Wachsenden und sich Wandelnden. Wo eine von Grund aus vor sich gehende Wandlung statthat, dort be-

rührt sich die Seele, während ihrer Umkehrung, mit dem Nicht-sein und dem Nichts, — ein Augenblick — und sie wird des Todes gewahr. Die leise Erinnerung an diese Wege des Wachsenden drückt der Seele Melancholie auf und lässt sie die Welt, wie sie lebt und webt, als Fremdes und Aufgezwungenes empfinden. Also wird bisweilen die Welt zum Schmerz für jeden Wachsenden und sich Wandelnden und Schaffenden. Dieses Leiden des sich Erneuernden aber hat seine eigene Bedeutung und darf nicht in eine Linie mit dem Weltschmerz der innerlich Gebrochenen und Geteilten gestellt werden.

Das Mitleid ist die Krone des Weltschmerzes, sie ist fast die einzige aktive Verhaltungsform, die dem Leidenden übriggeblieben ist. Dies ist der eigenartige Kulturwert, den der Weltschmerzler, sich der Resignation und dem Ernst hingebend, hervorbringt. Durch dieses verschafft er sich auch einen Weg in das Leben, und dies allein vermag dann und wann die schattige Melancholie, die ihn ständig umnachtet, zu teilen . . . Mein Leben und meine Welt, ihr seid in unzählige Strömchen auseinandergeflossen, und keine unter euch bietet mir einen Halt, keine spornt mich an. Alle seid ihr gleich, alle umspült ihr mich mit gleicher Schwäche, keine von euch ist zum Herrscher und Führer geboren; alle seid ihr gleich wertvoll oder was dasselbe ist, gleich wertlos, und so beengt und begrenzt ihr mich ständig und bereitet mir Leiden. Und was draussen und darüber vorbeiströmt, was sich gross gebärdet oder klein darniedersinkt, dünkt mich gleich unbedeutend, trügerisch und schmerztragend. Auch die angeblich grossen Erhebungen und Kulturgeburten und all der heisse Kampf, der mir vorausging und neben mir die Waffen schmiedet, ist Schein und eitler Rausch, dem der Katzenjammer auf der Spur folgt. Einzig ideal und wahr bin ich und was ich mein nenne. Und dies zerfällt in geteilte, gebrechliche Emotionen, die Schmerz tragen und düster stimmen. Der aufbrausende, stolze Wille ist eine Lüge. Ich bin lauter Schmerz, und die widerspruchsvolle Welt ist es

auch. Wie soll man da kein tiefes Mitleid mit sich selbst, mit den Mitmenschen und dem All empfinden!

Also redeten Aurel und Werther, und so fühlten alle vom Weltschmerz Befallenen. Der Weltschmerz, wie jede Lebensart, wandelt sich zum Motiv, zeugt seine eigene Art und will ewig sein. Und wo er einkehrt, dort verliert die Welt an Tönen und Farben, dort stellt sich Taubheit und Blindheit ein; aber zugleich wird da das Geheimnis des „Menschlichen" gewoben und fortgesponnen. Und fast in jeder Seele des europäischen Menschen, und mag er sich noch so „barbarisch" gebärden, klagt dann und wann leise die Stimme des Weltschmerzes.

15. Der Schmerz vergeht, sobald das Sich-selbst-fühlen und -wollen in eine bestimmte, dem eigenen Ichwesen entgegengesetzte Willensrichtung umgesetzt wird. Dem Jüngling ist es nicht mehr bange, wenn sich die Pflichten und Rechte des Mannes ihm aufdrängen. Die Aktivität in ihren sozialen, gedanklichen und künstlerischen Gestaltungen entledigt sich rasch des „Weltschmerzes", um auf eigene Art dem Gott des Leidens und der Ueberwindung Tribut zu zahlen. Es liegt in der Natur der willentlichen Aktivität (der Kultursubstanz schlechtweg), die aufrichtet, Beziehungen schafft, Menschen und ihre Erzeugnisse nebeneinander schmiedet, unter- und überordnet, Spannungen erzeugt und innerlich ausgeglichene Verbindungen hervorlockt, dass sie in ihrem Laufe auf Hindernisse und Grenzen stösst. Die allerwichtigste Hemmung des Willens aber sind die immanenten Formen seiner Aeusserung: er vermag sich nur in bestimmten Richtungen, deren jede von vornhinein abgesteckt ist, zu bewegen. Die Richtung der Strebigkeit, ihr Ziel und Zweck sind die unüberbrückbaren Grenzen des Willens. Werden diese überschritten, so gerät man in neue Daseinskreise, seien es die der Bewertung, Anschauung, Vorstellung oder Ideen. Der Wille wird, wie man sich auszudrücken pflegt, umgeworfen, und die Macht seiner Bewegung geht dem Ende entgegen. Erst hier läuft er Gefahr, mehr und anders zu

wollen, als er kraft seiner Natur zu beherrschen und zu bezwingen vermag. Wird dieser Zustand zu einem latenten und dauerhaften, so ist die aktive Beurteilungsweise geschaffen, die man gemeinhin als pessimistische bezeichnet. Das Wollen überwiegt da das Können, das Ziel besitzt einen grösseren Umfang als die ihm entspringende adäquate Wirklichkeit. Diese entbehrt in der Regel der vollkommenen, abgeschlossenen, ästhetischen Gestalt, die in Gemeinschaft mit der natürlichen Entfernung, welche zwischen Wollen und Können besteht, Leiden verschaffen. Es häufen sich Emotionen an, die zu einer verneinenden Beurteilung drängen. Die Selbstbesinnung des Wollens mündet hier in Pessimismus. Es ist durchaus falsch, wenn man diesen als Krankheit des Willens hinstellt. Er erfreut sich vielmehr des Ueberflusses an Willen. Und infolge solcher Beschaffenheit seines Naturells stellt er entweder den Gesamtwillen in Frage und plädiert für die Verzichtleistung oder wird dadurch erst recht zur „Verzweiflung“ und übermenschlichen Tat getrieben. Der Pessimismus ist immerhin eine heroische Welterfassung. Dies der Grund, weshalb die ursprünglichen Revolutionäre im Grunde Pessimisten waren. Die revolutionäre Willensrichtung, der unbedingte Willen zum Anderswerden und Anders-sein berührt sich folgerichtig mit dem pessimistischen Wollen. Dem Pessimisten, den die urgegebene Verzweiflung und der Verzicht zur Tat treibt, ist die tragische Erhebung geläufig, deren befreiende Schmerzen aber nichts mit Schwermut und Melancholie des Weltschmerzes gemein haben. Jeder trägt hier den Kummer nur um seiner Einzigkeit willen. Durch die Befreiung des Willens von der Richtung und dem Ziele, durch die so entstehende Hingabe an den reinen Willen, d. h. an das Werden als solches, wähnt der Pessimist und mithin der „Revolutionär“, die ungebundene, absolute Freiheit zu erreichen.

Mit dieser Feststellung will ich die Tatsache verständlich machen, warum die revolutionären Aktionen und die Tat der pessimistischen Philosophie keine drückenden Emotionen

und Affekte um sich verbreiteten. Ganz im Gegenteil. Man wurde, speziell in Europa, des Gefühls wahr, dass hier ein verwegener Aufstand, eine heroische Tat in Szene gesetzt wurde. Einen wesentlich anderen Eindruck hinterliess die jüngste russische Revolution. Dies hängt mit der Beschaffenheit der russischen Gesamtkultur, die keine Pessimisten aufzuweisen hat, zusammen. Es können dort bisweilen Verwirrte, „Nihilisten", Räsonuere aller Arten aufkommen, aber nur nicht Pessimisten. Elementare Ausbrüche der ursprünglichen Genialität werden dort nicht selten mit den Taten des Willens verwechselt. Dem Russen gebricht es nicht nur an Logik (Talent) in hohem Masse, sondern es fehlt ihm auch noch die individualisierte, personale Genialität. Die kollektive Schöpfungsfähigkeit überragt da das Gestaltungsvermögen des Einzelnen beträchtlich. Die Apologie des „armen Lebens", der Kultus des Gebrechlichen und Gedemütigten, das tiefe Mitleid mit dem Willenlosen, all dies sind echt russische Erscheinungen. Der am Willen Arme findet facto ipso seine Lebensberechtigung. Das „Ideal des armen Lebens" ist wohl auch den Westeuropäern erinnerlich. Allein in Westeuropa ist es nie aus dem Rahmen einer Kirchenepisode herausgetreten, während der Osten es versucht hat, ihm allgemeingültige majestätische Attribute beizulegen.

Schopenhauer ist ein deutscher Philosoph und obendrein der Philosoph einer atheistisch-revolutionären Epoche. Die methodische Handhabung des Willens bleibt ein anglo-sächsisches Erzeugnis. Bei den Franzosen oder gar bei den Juden von heute, von denen man sagen darf, sie seien plus européens les européens, wo der Wille noch sprunghaft, enthusiastisch und ekstatisch auftritt, ist ein Schopenhauer auch kaum möglich. Rousseau war so wenig Pessimist, wie Tolstoi es ist. Das Schäferidyll des „Discours" und des „Contrat social", diese Hymne, ja Mythologie der liberal-demokratischen Menschenordnung, zeugen dafür. Den modernen Franzosen oder gar den Juden würde auch der Pessimismus

sehr schlecht bekommen. Die Deutschen aber, und obendrein die preussischen Deutschen, bedürfen des Pessimismus, um dem in jüngster Zeit liebgewordenen Barbarismus einige Stiche beizubringen. So hat auch die athenisch-französische Feinheit Friedrichs des Grossen, um Carlyles Ausdruck zu gebrauchen und Verwandtes zu berühren, den Preussen nicht geschadet.

16. Der Pessimismus deutet immerhin auf einen starken und entschiedenen Willen, der keinen Hauch von dramatisierenden und verkleinernden Affekten zulässt. Wesentlich anders aber gestaltet sich das aktive Verhalten des Menschen, wenn sein Wille entzweit und unentschlossen hin und her sich bewegt, und wenn es mehrere Ziele sind, denen er sich zuwendet, zuwenden muss. Der Wille selbst rührt da von aussen her, wird durch den herrschenden Mechanismus der Kultur aufgezwungen, und so löst die Wandlung, die ihm korrespondiert, bei weitem nicht die Emotion aus, die ihm sonst innewohnt. Der Wille verrichtet Handlungen, ohne sie um ihrer selbst willen zu wollen und zu bejahen. Zwischen dem Wollen und der Handlung entsteht ein umgekehrtes Verhältnis: viele Taten mit grossen Ansprüchen, die sonst kleine Kraftquellen erwecken. Der Mensch und seine Wollungen werden voneinander abgeschnitten, isoliert. Und wie es im Innern des Einzelnen vor sich geht, so verhält es sich auch im Leben der Menschen unter- und miteinander. Isolation, Mechanisation und Erschöpfung der belebenden Emotionen treten in den Vordergrund. Ueberlegung, Vorsicht und Utilitarismus treten an Stelle von spontaner Aeusserung und Unmittelbarkeit. Die innere freischöpferische Zusammengehörigkeit wird von dem Misstrauen und der Feindseligkeit abgelöst. Das Kombinieren, das Talent verdrängt das Komponieren und die Genialität. Jeder sieht von nun an im Nächsten ein Symbol von beherrschender Macht, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu besitzen und zur Assimilation, eine Quelle des Habens und nicht mehr ein Sein, eine Person schlechthin. Der qualitativen, individuellen

Wertschätzung stellt sich die quantitative, die rechnerische und kommerzielle entgegen. Die Seele als solche gilt nicht mehr. Und das Handeln und Wirtschaften selbst wird eher als Last, als Gesetzesnotwendigkeit, denn als Wurf des Glücks und revolutionäre, umwälzende Erhebung empfunden. Das Sich-berufen-fühlen zu einem „Beruf“, zu einer Tätigkeitsart schwindet. Der Beruf wird eher hingenommen, sei es mit Rücksicht auf die Not, sei es infolge konventioneller Familien- und Gesellschaftsverhältnisse. „Die Berufsteilung, (während sie eine Vervollkommnung der Geschicklichkeit zu versprechen scheint und tatsächlich der Grund ist, warum die Erzeugnisse jeder Kunst immer vollkommener werden) dient doch am Ende und in ihren äussersten Folgen gewissermassen dazu, die Bande der Gesellschaft zu zerreissen, leere Formen und Regeln der Kunstfertigkeit an Stelle der Genialität zu setzen und die Individuen vom gemeinsamen Schauplatz ihrer Beschäftigung abzuziehen, auf dem die Gefühle des Herzens und ihr Geist am glücklichsten angewendet werden.“ Dem also zivilisierten und „gesitteten“ Menschen geht der Gemeinschaftswille ab, der immer aus zwei ein Drittes, Gemeinsames erzeugt, der die Seele ausspannt, ihr Einheit verschafft und in die Höhe führt.

Dass dieser Zustand einen typischen Zug unserer Zivilisation ausmacht, wenn er auch ihren gesamten Reichtum mit sich nicht zu decken vermag, wird kein Kundiger leugnen können. Und dass eine solche Daseinsbeschaffenheit das Leben hie und da mit Trauer und Wehmut anweht und ein schmerzendes Gefühl, das man vielleicht K u l t u r - s c h m e r z taufen könnte, um sich verbreitet, wird keinen wundernehmen. Den Besten ist der Kulturschmerz schon seit langem vertraut und man tut dem von diesem Schmerz Befallenen unrecht, wenn man ihn in eine Linie mit den Romantikern oder gar Weltschmerzlern hinstellt. Die romantischen Illusionsmenschen zählen entweder zu den Spätgeborenen oder zu den heimlichen Königen, für die das Leben keine Kronen mehr aufbewahrt hat. Beim Weltschmerzler

ist in die „materia individualis", in das ursprüngliche Individuum eine Bresche gelegt worden. An den Lebenswurzeln krankt es hier. Der Kulturschmerz aber deutet auf die Beschädigung des Kultursubjektes, der sozialen Willensrichtungen und Verhaltungsformen des Einzelnen hin. Denn der Einzelne ist von der „Kultur" aus dazu bestimmt, alle grundsätzlichen Bildungsrichtungen seines Wollens, d. h. den Kulturakt schlechthin im individuellen Leben wie im Zusammenleben mit anderen zu bewerkstelligen und zu erschöpfen. Wird aber der Mensch vom Mechanismus der Kultur genötigt, mehrere seiner typischen Wollungen zu vernachlässigen, oder gehen diese auseinander, werden sie an verschiedene fremde Mächte gebunden, so entsteht unumwunden eine Gebrochenheit des Kultursubjekts, des gesamten Wollens. Und die einzelnen Aktivitätsäusserungen selbst verlieren an ursprünglicher Freiheit, an urgegebener Lebendigkeit, und sie arten in automatische Handlungen aus. Zerrissen und zersplittert liegt dann das Kulturganze, der Kulturakt des Einzelnen. Und so steht es auch im Kreise der Verbindungen und Vergesellschaftungen der Menschen. An der Peripherie ihrer Beziehungen tritt der Wille zur Macht und zur Herrschaft und dem Haben auf, aber gleichzeitig plädieren sie für die Autonomie und die Geltung der Person; auf dem Gebiete der Wissenschaft, z. B., sind sie für die Ungebundenheit und die freie Forschung, und im abstrakten Patriotismus wähnen sie den Gemeinschaftwillen zur Ruhe zu bringen. Das Ganze entbehrt eines Zentrums und der Aeusserungen des mutigen Angriffs. Die Willensrichtungen und ihre Ziele selbst enthalten nichts Bindendes und Absolutes in sich. Der zeitliche, vorübergehende Wille findet in seiner Bewegung keinen überzeitlichen Punkt, auf den er sich stützen könnte. Die hier erwachsenen Ziele und Werte, all diese Etappen und Betonungen der Aktivität sind von nun an relativ und bergen keine weitgehende Bedeutsamkeit in sich. Die längst verklungenen Märchen, die mit der engeren festen Blutsgemeinschaft geboren sind, die Ideale

des „Naturzustandes“ und der eigenen Stammesgeschichte wetteifern jetzt mit den Möglichkeiten der Gegenwart. Man beginnt sich gar nach der Wirklichkeit, die wie die Natur notwendig und ohne Fragen verläuft und der Zwecke gar entbehrt, zu sehnen. Und dann wird das Verlangen nach dem Frommen und Heiligen wach, und dieses wird bald von der Sehnsucht nach dem Helden und Krieger abgelöst. Und so geht es in einem fort weiter, die Vermischung der Charaktere nimmt zu, und der Mensch wird nicht edler, nicht höher und nicht ganz.

Die Geschichte der Willensgebrochenheit, die den Kulturschmerz erzeugt, wird jetzt täglich geschrieben. Die Naturkunde und die Seelenkunde und vor allem die Wissenschaft von den speziellen Verbindungen und dem Verkehr der Menschen sind nicht selten dem Phänomen auf den Grund gegangen. Psychologen deuteten ihn als notwendige Herrschaft des willkürlichen Denkens über das unwillkürliche, mit der ursprünglichen Natur gegebene; sie wollen darin den Unterschied zwischen Natur- und Kulturvölkern überhaupt erblicken. Den Biologen, die es sich abgewöhnt haben, die zur Schablone gewordene Formel vom Daseinskampf und der Zuchtwahl immer im Munde zu führen, erschien er als Folge der sukzessiven Abnahme der ursprünglichen Lebensenergie, die sich fortwährend in mittelbare, intellektuelle Mittel und Werkzeuge verwandelt hat. Allein mit diesen Kulturwissenschaftlern hat es seine eigene Bewandtnis.

Die Wissenschaft hat es ihnen beigebracht, dass der Zustand der Willensgeteiltheit und Gebrochenheit kein vorübergehender und zeitlicher ist, sondern das Herz der Kultur als solcher ausmacht. Als Menschen, als darüber und hinüber Denkende — und darin begegnen sie allen Europäern —, vermögen sie bloss ein Doppelverhältnis zu der also beschaffenen Kultur zu fassen. Sie lieben diese, wie man nur etwas lieben kann, wenn man es als das einzige, letzte Gut, das einem übriggeblieben ist, liebt. Aber die Kultur, die ihnen als Ganzes Ehrfurcht und Achtung einflösst, para-

lysiert ihr Schöpfungsvermögen, mechanisiert ganze Seelenschichten, macht wankelmütig, tut ihnen weh. Zurück in die „vorbürgerliche" Zivilisation, in den „Naturzustand", dahin vermag sie sogar die Phantasie nicht zu verleiten. Sie sind allzu moderne Menschen, für neue Aussichten aber reicht nicht der Glaube, fehlt der ganze und namentlich gesamte Wille. Die Wissenschaft aber fordert strikte sittliche Beherrschung und Begnügsamkeit. Der echte Wissenschaftler hängt auch vor der Wissenschaft den Kopf fromm und demutsvoll. „Du sollst dir ausser mir keinen Gott machen . . . ."

Als Wissenschaftler sind sie aber alle geborene Ketzer und im Handumdrehen sündigen sie. Im wissenschaftlichen Tun — wenn es den ganzen Menschen in Anspruch nimmt — kommt die Zwiespältigkeit der Freiheit und Notwendigkeit am stärksten zum Ausdruck. Das wissenschaftliche Verfahren als Ganzes bedeutet revolutionäre, umwälzende Tat, das Werden desselben hingegen führt zur vollständigen Unterordnung des Einzelnen unter die fremden und entfremdeten begrifflichen Zusammenhänge. Der widerspruchsvolle, gebrochene Wille gehört daher zu den Eigenschaften des Wissenschaftlers. Und hat dieser den Sinn für das Ganze des Lebens noch nicht eingebüsst, so ist ihm auch das Bewusstsein der Gebrochenheit verwandt. Dazu gesellt sich noch der in ihnen tobende Kampf der aus dem Willen oder dem Intellekt stammenden Lebensmotiven. Dichter, Kulturgestalter, Tatmenschen, Philosophen, solche also, deren Aktion mit dem Selbst, mit dem eigenen Ich intim verknüpft ist, waren es, am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, die den Weltschmerz in die Welt gesetzt haben. Das Selbst, die Quelle und der Zusammenhang ihrer Taten, war beschädigt oder wenigstens als zerrüttetes stark empfunden, — und die Grundlage für den Weltschmerz war gegeben. Begreiflicherweise sind es aber Wissenschaftler, die zuerst das Gefühl des Kulturschmerzes um sich verbreiten. Denn dieser setzt die Geteiltheit der intellektuell-willentli-

chen Sphäre voraus; und diese Geteiltheit ist das Fundament der wissenschaftlichen Existenz. Ihre Liebe zum Leben und die Bejahung desselben stellt sich als Gebot der Gesetzes- und Begriffsformeln dar. Die Form, das Sein in lebendiger Gestalt ist ihnen versagt — vorausgesetzt, dass sie treue Diener ihrer Wissenschaft sind, dass diese die Form der Weltdarlegung für sie bedeutet. Das Höchste, dessen sie im Bereiche der menschlichen Angelegenheiten fähig sind, ist eine Art geistiger Liebe zur Kultur. Reicht diese intellektuelle, gewollte Liebe nicht aus, wird der wissenschaftliche Mensch von der Kulturtrauer heimgesucht, so bricht er die Treue, sündigt gegen seine „strenge Herrin", und wer weiss, vielleicht verrichtet er dann auch heimlich Gebete an die virgo gloriosa Maria. Er ist kein stumpfsinniger Tatsachen- und Begriffsanbeter mehr, wenn er sich auch nach aussen als solcher gibt.

Die Stimmung dieser Menschen ist auch anderswo zu treffen, ist heutzutage dem Durchschnittswissenschaftler und dem rationalisierten Durchschnittsbürger nicht fremd. Aber da schleicht sie noch rasch vorbei, wie eine unwillkommene Reflexion, wie ein leiser Hauch, der kaum die Seele zu berühren vermag. Die Hast des Lebens, der Prozess des Schaffens und der Aneignung von Alltagswerten erstickt da den Kulturschmerz, der schon mit der einfachen Satzung, mit der Erhebung der Kultur über die Natur ins Leben getreten ist. Die Gegenüberstellung der Naturtriebe und des Kulturwillens bedeutet seine erste Geburtsstunde. Hamlet ist daher der schuldlose Urheber und eigentliche Träger der Kulturtrauer. „Kein Arg und kein Betrug befleckt bis jetzt die Tugend seines Willens: doch befürchte, bei seinem Rang gehört sein Wille ihm nicht." Hamlet als Kulturwesen, als Diener einer höheren Moral und Lebensbewertung ist gezwungen in einer Welt zu leben, wo vornehmlich die „Barbarei", die „Natur" Geltung besitzt. Der Edle muss nach den Gesetzen des Gemeinen leben. Dies teilt den Willen, macht wankelmütig und lässt abermals die Kultur als

Schmerz und Leid empfinden. Das Hamlet-Motiv erfährt eine Erweiterung: Ich sehe die Berechtigung der Geschehnisse und Menschen ein, die ich bekämpfe. Das historisierende Bewusstsein hat es mir angetan. Und kämpfe ich nicht, so bin ich unbekannten Schicksalsmächten ausgesetzt, mein Dasein gestaltet sich leidend und ich selbst erlebe mich, nach einem Wort Niebuhrs, „als ein ängstlich harrender Zuschauer". — Der gewöhnliche Mensch, der Gebildete, findet sich schnell mit dem Hamlet-Problem ab. Da kommt ihm der „Takt", der „Ton", die Verwicklung der Charaktere zu Hilfe. Er ist Ritter und Barbar, neidisch und selbstlos, Christ und Heide zur gleichen Zeit. Und das heisst ihm Mensch, Kulturmensch, Mensch schlechthin sein. Aber der Europäer, dem es um das Ganze zu tun ist, grübelt nach, sucht den überzeitlichen Sinn im Strome der zeitlichen Geschehnisse, sucht hinter der rationalisierten, wissenschaftlichen Gestalt die wahre, atmende Realität, schaut nach dem Gotte, der aus den geteilten und auseinandergehenden Willensrichtungen einen lebendigen Organismus erschaffen könnte, und forscht nach der Quelle, die den entindividualisierten Willen in einen freischöpferischen und lebendigen zu verwandeln vermochte. Einer nimmt da seine Zuflucht zur Romantik und den sozialen Utopien, diesen Mythen der gegenwärtigen vertragsmässigen Zwangsgesellschaft, ein anderer schmiedet eine Theorie von kultureller Aussichtslosigkeit, ein dritter greift gar zum Leichtsinn und zur Hilfe des stillenden Trieblebens, und der Dichter komponiert schon ein Lied und schafft ein Trauerspiel.

Der Kulturschmerz ist keine Episode unseres protestantisch-liberalen Zeitalters. Er ist eine Notwendigkeit. Und wird er voll und ganz zu Ende erlebt, so wird er sicherlich die Kulturfreude gebären.

Mythen.

17. In jeder Menschenseele und so auch in jeder Gesellschaft, lebt die starke Vorstellung: Wenn das Leben der

Kultur voll von Widersprüchen ist und wenn es zwecklos und leer erscheint, so bietet sich noch immer ein Ausweg. Heimkehren, zurück zum Ausgangspunkt, wo alle Teile noch friedlich mit- und beieinander leben und sich genügen, zurück zum mythologischen oder goldenen Zeitalter, heisst da das Losungswort. Es versteht sich von selbst, dass jede grundsätzliche Aeusserungsform im Menschen ihren eigenen Urzustand kennt. Was man im Leben zu suchen genötigt ist, aber nicht finden kann, erhofft man von der Prähistorie des eigenen Daseins. Ist es Bewegungsfreiheit, der man augenblicklich entbehrt, so muss der vorgestellte Urmensch es sicherlich gewesen sein, der über diese in hohem Masse verfügte; sind es aber Harmonie und gegenseitiges Verständnis, nach dem sich ein starkes Bedürfnis bemerkbar macht, so vermag man diese in der „Urgemeinde" anzutreffen. Die mythologische Gestalt einer beliebigen Lebensform wird so stets in der Idee oder im Urbild einer Daseinsrichtung und nicht in ihrer idealen Potenz gesucht und gefunden. Der Einzelne lebt in einer Kulturwelt, wo Tausende von Schicksalsmächten und Willensrichtungen sich seinem eigenen Dasein entgegenstellen und er greift zurück auf den Ast, auf dem er zu sitzen wähnt. Das Ideal oder das dem Ganzen des Daseins vorschwebende Ziel wird in seinem Bewusstsein verdunkelt, oder er ist gar nicht imstande, dieses zu erfassen und zu erkennen. Seine Bestimmung liegt hinter dem gegenwärtigen Zustand, und dieser scheint ihn von jener nur entfernt zu haben. Es gilt also zum Leben im Original zurückzukehren.

Die Mythen einer Zeit klammern sich denn immer an die Daseinsideale, die gerade im Mittelpunkte des Lebens stehen. Sie sind das Licht, die die Ideale zurückwerfen und das ständig von denen gefangen wird, die sich weder an die Umwelt anzupassen vermögen, noch Kraft besitzen, neue Postulate aufzustellen und so den Fuss auf jungfräulichen Boden zu setzen. Solche Menschen sind es in der Regel, die die Idee gegen das Ideal, das Sein gegen das Sollen, die

„Ur-Tatsache“ gegen die Hypothesis auszuspielen suchen. Die „Metaphysiker“ unter ihnen wissen von den ewigen, unwandelbaren Ideen zu erzählen, die aller Welt- und Menschengeschichte stets voranleuchten oder ihre Seele erinnert sich gar an den ‚vollkommenen‘ Urzustand, in dem sie einst verharrte. Den Empirikern aber erscheint die greifbare soziale Geschichte des Menschengeschlechts als ein einziger Sündenfall, und beiden Sekten ist bloss der Begriff des Rückschritts aber keineswegs der Fortentwicklung geläufig. „Verbessern“, entwickeln, die Wahrheit erlangen bedeutet für diese Freunde der Mythen soviel, wie den Bau der Gesellschaft und der Geschichte abtragen und sich und die Mitmenschen von dem Fetischismus und der Götzendienerei befreien. Und als solche gilt ihnen alles, was entstanden in der Zeit und weiterhin die Zeit selber.

Der Mythus stellt daher einen Kampf gegen die Zeit und obendrein gegen seine Zeit dar. Mythus und Geschichte, Mythus und Entwicklung schliessen einander aus. Real gesehen, bedeutet Zeit soviel, wie die Sukzession von Kraft und Willensakten, wie das Leben und Erleben in seiner geteilten und verschiedenartigen Mannigfaltigkeit. Der Mythus gebietet aber der Zeit Halt zu machen und bezieht ihre einzelnen Akte und Inhalte auf eine in die Vorgeschichte versetzte Daseinseinheit. Er bedeutet, wie Friedrich Creuzer („Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“, 3 Bände 1810—12) bemerkt, einen „Pantheismus der Phantasie“. Die schaffende Phantasie postuliert und erlebt hier einen möglichen harmonierenden Zusammenhang zwischen den Dingen und ihren Aeusserungen, den belebt gedachten Wesen und ihren Forderungen. Der Mythus mündet daher ständig in ein bildliches oder personenartiges Symbol, das die mythologische Synthese zum Ausdruck bringt. Allein diese Synthese wird nicht durch Denken und Erkenntnis erzeugt. Mythus und Logos schliessen einander aus. Die mythische Einheit wird denn auch weder erdacht noch erschlossen. Sie wird vielmehr durch eine bestimmte

Daseinsart gegeben, und der Einzelne ist ihr passiver Aufnehmer. Indem eine Daseins- oder Kulturart gesetzt wird, drängt sich auch das „natürliche“ Lebensbild oder der Mythus, diese noch im Gemüt verschlossene Kosmosgestalt, dem Menschen auf. Erst das Denken und die Einzelwissenschaften sowie die anderen Orientierungsarten (Kampfmethoden, Verhaltungsformen, Werkzeuge) zerlegen den mythischen Kosmos in seine Komponenten, berauben ihn seiner farbenreichen Symbole, die später von der Philosophie der Völker aufs neue geschichtet und geordnet werden. Vom Mythus zur Einzelwissenschaft und geteilten Lebensäusserung und von dannen zur Philosophie, Metaphysik, — so weist der Weg aller Kulturentwicklung. Und hier angelangt, macht sich der Drang zum Mythus wieder bemerkbar, vorausgesetzt natürlich, dass eine neue Lebensgestaltung im Anzuge ist. Die Geburt einer neuen Kulturstufe wird von der Bildung mythologischer Phantasie eingeleitet wie begleitet.

Unser Zeitalter hat sich sein eigenes Wort für die Bezeichnung des Mythus zurechtgelegt: Utopia. Eine Existenzform, die nirgends auf Erden, im tagtäglichen, gebrechlichen und von der „Zeit“ entstellten Leben vorkommt. Die Zeit hat ihre Versprechen nicht gehalten, nun sollen ihre Ideale verlassen und es soll zu ihrem Ausgangspunkt, zum Vorbild, das der äusseren Gesetze und Formen entbehrt, zurückgekehrt werden. —

18. Unter allen Kulturarten ist es aber die revolutionäre Willensbildung, die stets ihrem Urbilde nahe bleibt und schon an sich der gesetzmässigen Verbindlichkeit spottet. Die Fähigkeit des Revolutionswillens zur Mythenbildung ist daher eine latente. Die utopische Form der Revolution heisst Anarchismus, der der Hypertrophie des Emanzipationsgedankens seine Existenz verdankt. Er bedeutet die Gleichsetzung des menschlichen Wesens mit der umwälzenden Potenz schlechthin und fordert daher die Loslösung desselben von allen Ordnungsregeln, seien es die der Moral, des Rech-

tes und der Wirtschaft (Eigentum) oder die der Gottheit. Der konsequente, philosophisch durchdachte Anarchismus hat sich auch nicht gescheut, das Ich und seine Freiheit mit dem „Nichts“, dieser Vorstellungsart der absoluten Ungebundenheit, zu identifizieren. So Max Stirner, der behauptet, seine Sache „auf Nichts gestellt“ zu haben, so auch Julius Bahnsen, dem „der Mensch nur ein sich bewusstes Nichts ist“. Während aber Bahnsen dem Nichts einen eleatischen Charakter verleiht und nach seinem eigenen Worte mit der kahlen „Nihilität“, als vorgefundenem Zustande der Welt, den Anfang macht, um in der „Nihilenz“ zu endigen, so sieht Stirner, ganz im Geiste Hegels, im Nichts den Willen zur Ungebundenheit, den freien, wesenlosen Menschen. Dem konservativen Nihilismus Bahnsens stellt sich der revolutionäre Anarchismus Stirners entgegen. Der „Einzige“, das verkörperte individuelle Vermögen von Freiheit, das Original des Lebendigseins, das Umwälzungsmoment schlechthin, will nur sich und was für seine Existenz vonnöten ist. Im menschlichen Leben aber ist es der Wille zur Macht und Herrschaft, ist es das „freche Verbrechen“, was den Durst des Einzigen zu stillen vermochte. Nicht nur das Ziel, sondern auch die Mittel zu ihm müssen amoralisch sein, haben die Merkmale des Nichts, des Bösen aufzuweisen. Was dagegen geregelt und geordnet ist, was Richtung, Bestimmung und Gesetz verrät, entbehrt der absoluten Freiheit, ist Götzendienerei, bedeutet Fetischismus. Natürlich vermochte solche Lebenserfassung nur eine mythische, allein vom Erlebnis getragene Gestalt anzunehmen. Wo aber die anarchistische Utopie in absoluter Form ins Leben übergeht, dort berührt sie sich mit dem „Naturzustand“ der aristokratisch-herrschaftlichen Aeusserung. Das liberal-aristokratische Recht auf den Angriff steckt denn auch dem Anarchismus im Blute. In den revolutionären Kämpfen um Macht und gegen Vergewaltigung ist er historisch geboren. Und oft sehen wir es, wie Menschen, die noch gestern dem Anarchismus huldigten. heute eifrige Anhänger der Feudalität und Herr-

schaftswillkür sind. Ein ganz natürlicher Weg, den so viele Emporkömmlinge betreten. Diese sind keine Abtrünnige, keine Renegaten; sie schlagen vielmehr eine Brücke zwischen dem anarchistischen Mythos und dem Leben.

Eine ähnliche Verbindung wird zwischen dem Anarchismus und der demokratischen Verhaltungsform angestrebt. Dem revolutionär-aristokratischen Anarchismus setzt sich der revolutionär-demokratische oder moralische entgegen. Die Staatsgesetze, das Recht schlechthin, sollen ausgeschaltet werden und an ihrer Statt soll in dem Leben der Menschen die rein moralische Verbindlichkeit treten. Da geht aber der Anarchismus über den Subjektivismus hinaus, er wandelt sich in absoluten Demokratismus um. Bloss das Ideal der Staatslosigkeit erinnert hier an die anarchistische Utopie. —

19. Wie die Hypertrophie des Freiheitsgedankens, des Wunsches nach Disharmonie und Heterogenität den anarchistischen, so hat die Uebertreibung des Gemeinschaftsgedankens, des Wunsches nach Harmonie und Homogenität den kommunistischen Mythos hervorgelockt. Man tut den Verfechtern einer sozialistischen Arbeitskultur unrecht, wenn man den Kommunismus auf ihr Konto schreibt. Von dem mittelalterlichen Kommunismus des Konsums gar nicht zu reden, muss auch der moderne Produktionskommunismus eines Fourier, Considérant, Owen, Cabet, Weitling nur als verloren gegangener Traum des klassischen Liberalismus angesehen werden. Er bedeutet in der Tat mehr eine Reformation als Revolution des liberalen Kulturinhaltes und ist oft im Leben, unter allen Ständen, als wehklagende Stimme, als vorübergehendes Reuegefühl zu vernehmen. Es nimmt nur wunder, wie noch heute manche Sozialisten das kommunistische Lebensideal mit sich schleppen und es von Zeit zu Zeit den Massen vorzeigen.

Ihr habt uns versprochen, — wandten sich die Kommunisten an ihre bürgerlichen Väter, — ein für allemal mit jeder Kastenordnung, mit dem neugermanischen Feudalismus auf-

zuräumen und habt das Gelübde abgelegt, dass ein jeder Herr über sich selbst wird, und alle in Harmonie miteinander leben werden. Von euch erfuhren wir, dass alle Menschen von Natur aus gleich sind. Alle sollen zugleich Regierende und Regierte sein. Der Panaristokratismus ist jedoch nicht verwirklicht, niemand horcht mehr auf die Stimme der ursprünglichen, natürlichen Triebe, niemand wird ihrer Harmonie gewahr. Eine Teilung und Disharmonie der Bedürfnisse und Wünsche hat Platz gegriffen. Wir aber wollen die Totalität des naturalistisch-liberalen Lebensinhalts in Harmonie und Ganzheit erleben und hoffen so des Lebens satt zu werden.

Der ehemalige Kommis Fourier hat es nun unternommen, den Mythos der natürlichen Harmonie im europäischen Bewusstsein wach zu rufen. Mit dem Argument der göttlichen Harmonie des Kalvinismus, das Bastiat bei der Darstellung der liberalen Gesellschaftsharmonie diente, arbeitete auch Fourier. Die Harmonie zwischen den Trieben und Bedürfnissen, zwischen Wollen und Erreichen, was zur Glückseligkeit führt, ist ein von der Natur, von Gott gewolltes Ideal. Alle Triebe des Menschen sind von gleichem Werte, wie sind sie nun zu befriedigen, dass keiner unter ihnen und auch nicht der Träger derselben Schaden leide? Zu den Trieben ist auch die Aktivität des Menschen, die Arbeit zu zählen.

Nicht alle Menschen — meint der originelle Fourier — haben die gleichen Triebe, sodass ein isolierter Mensch leicht die Gefahr läuft, der potentiel möglichen Befriedigung verlustig zu gehen. Wenn aber, rechnet er aus, sich etwa zweitausend Menschen zusammentun und eine Gemeinschaft schliessen, so werden alle Triebe, die sozialen, wie Liebe, Ehrgeiz, wie auch die rein individuellen in harmonischer Weise ausgelöst. Nur jeder Trieb auf seinem Platze, in seiner „Serie", dann entstehen weder äussere, noch innere Konflikte, dann gibt es kein Leiden und kein Böses und auch keine Gewissensfrage mehr. Das Dasein wird zu einem unausgesetzten Genuss, alles Geschehene erhält die Eigenschaft

eines Selbstzweckes, der Mensch aber opfert dabei keine seiner lustbringenden Triebe. Ein ähnlicher Gedanke schwebte Weitling vor, der aber neben der Arbeit auch das Wissen in den Kreis der Begierden hineinbrachte.

Es ruht etwas vom klassischen antiken Geist auf diesem harmonierenden Eudämonismus der Kommunisten; immerhin ist hier der Kulturgehalt des Liberalismus nicht zu verkennen. Der differenzierte Mensch mit seinen geteilten, heterogenen Wünschen soll wieder ganz, soll ein harmonisches „mittelmässiges" Sinnenindividuum werden. Für wahre Erschütterungen, für Geburten der Kultur, für Wachstum des Einzelnen ist kein Platz mehr. Eine vollständige Kompensation, ein stabiles Gleichgewicht, und der gesamte Lebensinhalt versinnlicht, in triebmässiges Vegetieren getaucht. Die Freiheit aber soll nicht mehr in der Herrschaft oder Vorherrschaft, sondern einzig und allein in der Harmonie der Affekte gesucht werden. Eine neutrale Freiheitsform, die an stoisch-spinozistische Züge mahnt. Die Kultur soll so in die Natur, in die unschuldige, gute Natur des Idyllen-Schwärmers Rousseaus übergehen.

Der tiefere Sinn der Utopie darf im Bestreben, das Wirken der einzelnen Charaktere, Typen und Gesetze des Lebens zu kompensieren und so alle Disharmonie zu neutralisieren, gesehen werden. Ist nun die individuelle Macht des Typischen und Charaktervollen, der Lebenspartikularismus annulliert und vernichtet, wird Raum für das naiv-natürliche, ungeteilte, einheitliche Subjekt geschaffen. Der vielbewunderte „harmonische Mensch", dem keine Mächte der Natur oder der Geschichte etwas anzutun vermögen — und dies auch darum, weil diese Mächte jede Antizipationskraft eingebüsst haben — krönt das Ganze. Nicht durch tätige Auseinandersetzung und Ueberwindung, sondern durch Neutralisierung des Kampfes soll die Ruhe des Subjekts erlangt werden. Der Utopist zieht sich zurück und beharrt in Frieden und Harmonie bei sich und mit sich. Stellt er doch jetzt die Totalität der Welt selbst dar.

20. Einem ähnlichen subjektiven Ziele strebt der Romantiker zu. Der Romantiker verfährt nur radikaler, auch ist seine Utopie eine von jeder konkreten Zeitform losgelöste. Der zeitliche, geschichtliche Pessimismus brachte den Utopisten hervor. Jedoch keine der typisierten und charakterisierten Lebenserscheinungen, die gesamte sichtbare Welt vermag den Romantiker zu befriedigen. Diese übt keine Anziehungskraft auf ihn aus, und er lehnt sie radikal ab. Alles, was vom Gesetz und der Bestimmtheit getragen wird, beengt sein Ich, schränkt seine Willkür ein, mutet ihn arm und nichtig an. Nicht weil die Umwelt unbezwingbar ist, flieht er sie, sondern die Verschmähung derselben resultiert aus seinem Wollen. Und dieses gleicht dem der Pessimisten. Er macht grössere Ansprüche, als sie das Gegebene zu erfüllen vermag. Im Grunde sehnt er sich immer nach der „Erde“, nach der Vorstellung einer „vollkommenen“ Erde. Alles, was feste, organische Formen annimmt und was Gleichgewicht besitzt, ist zu typisch und mutet charaktervoll an, ist so stofflich und banal. Sein ästhetisches Gefühl, sein Persönlichkeitsbewusstsein leidet darunter, weiss sich herabgesetzt. Und der Romantiker zieht sich zurück, kehrt zum subjektiven Erlebnis, zu sich heim. Hier aber harret seiner eine geteilte, zwiespältige Wirklichkeit, eine zerrissene Seele. Denn wäre er von Hause aus ganz und voll, so würde es ihm nicht an typischem und charaktervollem Wollen gebrechen, so würde er die Ziele des geschichtlichen Tages nicht verschmähen. So erwächst die Aufgabe, das eigene Selbst, der einzige Ort, der vom Urteil verschont blieb, von jeder gebrechlichen Wirklichkeit zu befreien. Das Ich als Totalität, das transzendentale Ich vermag nun diese Funktion zu erfüllen. Die innere Kluft bleibt zwar in den Tiefen des romantischen Gemüts stecken, aber vermöge der Einbildung, der Selbstverblendung, täuscht sich der Romantiker über die innere Unwahrhaftigkeit hinweg. Die Widersprüche bleiben, und nicht selten fallen sie über die durch Einbildungskraft, durch Absicht zusammengeschmolzenen Welten her;

keine Illusion ist dann imstande, die reissenden Bestien zu bändigen, keine Märchen des eigenen Ich retten dann das Opfer.

Da der Romantiker keine grosse Bedeutung den gegenüberstehenden Lebensmächten beizulegen vermag, — er verhält sich ihnen gegenüber n e u t r a l, — gestaltet sich sein Verhalten nie zu einem tragischen. Den Romantikern geht der Sinn für die Tragödie ab, und sie verfassen auch keine Dramen. Ihr Revolutionswille artet in subjektive Willkür, in eine durch Phantasie erzeugte Freiheit aus. Und diese bewusst-subjektive Phantasie ist es, die in allen an die Paradoxie grenzenden romantischen Produktionen zum Vorschein gelangt. Der Romantismus ist der Versuch des Menschen, sich von allen Willensrichtungen zu befreien. Auch die Freiheit, die vom Willen gezeugt wird, ist ihm lästig. Einzig und allein die konstruierte, intellektuell-phantastische Willkür, die als die Freiheit des transzendentalen Selbst gilt, hat hier das Recht auf Existenz. Der Romantiker reisst sich vom Kulturakt los, um „subjektiv", auf eigene Hand sich die Formen und den Inhalt der Welt zu schaffen. Er ist im Grunde ein „Gnostiker", und gnostisch, rein intellektuell sind alle seine Anschauungen zu nennen.

So geht seine Poesie in lauter Reflexionen, Parabellen und Paradoxien auf. Das Symbolisieren ist ihm fremd; dieses setzt doch greifbare Inhalte, Realitäten voraus. Allem Stofflichen gegenüber, in feste Formen Gekleidetem, verhält er sich ironisch. Und die Ironie, diese Reflexion des subjektiven Gefühls ist es, die immer eine Distanz zwischen ihm und den verschmähten Inhalten herbeischafft. Es gehört ein grosses Formtalent, dem romantischen Schaffen obliegen zu können. Der Romantiker ist das poetische Talent schlechthin. Das Genie dagegen, dessen Betätigungsart mehr in der Emanation und Enthüllung des Wesenhaften besteht, tritt zurück.

Wie in der Poesie, so auch im Erleben. Die Distanzierung den empirischen Inhalten des eigenen Ich gegenüber, die

Neutralisierung und Ironisierung derselben wird fortwährend durch den Romantiker angestrebt. Er erlebt sich selbst als einzig dastehende Situation, als Unikum, das keinem Vergleich unterliegt. Auch wird in seinen Augen jedes Geschehen zu einer einmaligen, romantischen Situation. Als Folge der romantischen Verhaltungsform ergeben sich selbstgezeugte, durch intellektuellen Illusionismus bewusst hervorgerufene Emotionen. Das romantische Subjekt übt selbst über die eigenen Gefühle eine grosse Macht aus. Es sind aber immer blutlose, schattenhafte Erlebnisse, die die intellektuelle Anschauung aus sich heraus zu erzeugen vermag.

Den Schwerpunkt der Kunst und des Lebens versetzt der Romantismus in das Innere des eigenen Subjekts, das als totales und transzendentales erlebt wird. Das Bewusstwerden dieses Prozesses musste natürlicherweise in Solipsismus endigen. So wird aber der Boden für eine eigenartige, romantische Wissenschaftlichkeit vorbereitet. In der Beziehung der vielfältigen menschlichen Aeusserungen auf den inneren, seelischen Strukturzusammenhang des Einzelnen und nicht auf irgendein aussenstehendes, impersonales Begriffsschema, in der „Einbettung" des Weltvermögens in die seelischen Horizonte des Subjekts, hätte die Aufgabe der Lebenskunde zu bestehen. Auf solche Weise würde man sowohl der lebendigen, individuellen Wirklichkeit gerecht werden, wie auch dem Drange des wissenschaftlichen Denkens, die Mannigfaltigkeit in einen Zusammenhang zu bringen. Der Logos, das logozentrische Erkennen, das die Welt des Gefühls und des Wollens auffrisst und sie der Subjektivität und Einzigkeit beraubt, soll dadurch überwunden werden. Es ist ein grosser Gedanke und noch grösser sind das Motiv und die innere Not, die ihn zur Welt brachten. Denn würde der Wurf vom Glücke gekrönt sein, so würde es der Pflanzung der Platonischen Idee, des Logos, des Transzendentalen schlechthin in der sich erlebenden und wissenden Menschenseele gleichkommen. Das Trachten aller schaffenden Mystiker würde in den Rang einer Wissenschaft

erhoben, das Schauen würde das Begreifen ersetzen, das Ganze und die Ganzheit — die Teile und das Geteilte, und das „Besondere“ würde an Stelle des Allgemeinen und Notwendigen Platz greifen. An dem Besonderen und Subjektiven müssten wir die Wahrheit der Welt messen. Allein auch in der romantischen Erkenntnis, wie im romantischen Erlebnis und in der Poesie verwandelt sich das Besondere und Subjektive in ein unfassbares, transzendentales, in ein durch Reflexion erträumtes intellektuelles Sein. Der Romantismus ist in allen seinen idealen Aeusserungen ein intellektualistischer Solipsismus. Und so ist es begreiflich, dass der Romantiker nie zur Bildung der eigenen Person gelangt. Die Kultur der Persönlichkeit wird durch den Kultus derselben ersetzt.

Es gehört grosse Raffiniertheit, bewusste, artistisch-künstlerische Kultur, die Romantik zu fördern. Sie weist eher Poeten, Wortkünstler als echte Dichter, etwas reserviert sich veraltende Lebenskünstler, denn Lebensgestalter, auf, und ihre Wissenschaftler sind eher zu den Feinschmeckern zu zählen. Die Romantiker spielen mit ihren Gefühlen, mit den Formen und dem Leben, wie es ist und wird. Sie bleiben von seinen den Ernst erzeugenden Notwendigkeiten losgelöst, ohne dabei sich einsam zu fühlen.

Beiden Gestalten des Romantismus, der illusorisch-parabolischen und der illusorisch-mystischen liegt die Absicht zugrunde. Denn beiden ist die Illusion fremd, die im Prozesse der Ideal-Gestaltung und Verwirklichung oder in der Tat des Lebendigwerdens, die meistenteils blind ist, geboren wird. Die „Willkür“ erzeugt da den poetisch-parabolischen, visionären wie den philosophisch-mystischen Romantiker. Im letzteren verschwindet die innere Basis des Kulturdaseins, das an die Willensrichtungen gebundene Freiheitsgefühl, und der romantische Mystiker gerät jenseits unserer Lebenshorizonte, in das Bereich eines von den Weltbildungen losgetrennten Transzendentalen. Und da angelangt, begeht er den Frevel, sich mit der Gottheit identisch zu erklären. — Gewöhnlich

in Umbildungszeiten, in Epochen des Ueberganges zeigen sich ganze Systeme von Begriffen und Anschauungen als ausgemergelt, es entsprechen ihnen keine Empfindungs- und Willenskomplexe mehr. Manche Seele nimmt nun die ausgebreitete Welt als eine versteinerte wahr. Dafür häufen sich auf dem entgegengesetzten Pol des Innenlebens Emotionen, Gefühle und Ahnungen, die keine Willensformen anzunehmen vermögen. Das Bildungsvermögen der Seele, das Bewusstsein schlechthin, unterstützt durch das Kombinationsvermögen, beginnt sein romantisches Spiel. Das Uebergewicht der intellektuellen Illusion erzeugt den parabolischen Romantiker; gewinnt die Gefühlsillusion die Oberhand, so wird der mystische Romantiker begünstigt. Beide aber bedienen sich fremder Realitäten, längst verklungener Märchen, der Ekstasen und Geburten anderer, um das eigene intellektuell-isolierte Subjekt in Tönen und Farben zu kleiden. Beide huldigen einem aktiv-positiven Illusionismus. Das Geheimnis der Geburt ist ihnen versagt. —

Also sehen die Mythen unserer Tage aus. Es haftet etwas vom Atavismus an ihnen. Sie fliehen der ernsten, wahrhaft tragischen Erschütterungen und Aufgaben der Zeit. Der Mythos und die Utopie, die mit der Neubildung erwachen, die die Geburt des Dritten, das der Geselligkeit der Lebensmächte entspriesst, künden; das religiös-schöpferische, das allumschlingende Vertrautsein, das Sicherheit gewährt und den Lebensmut anspornt, wollen sich nicht einstellen. Dem Menschen geht sein eigenstes Selbst, das die Utopie erobern wollte, verloren. —

C. Aus dem Bereiche der Charakter-Ideale.

21. Der Subjektivierung und Typisierung des Lebensinhaltes schliesst sich die Charakterbildung eng an. Der typischen Art verleiht sie Besonderheit und individuelle Freiheit, im subjektiven Streben aber erweckt sie den Sinn für Notwendigkeit und Ganzheit. Dies bringt die Duplizität ihrer Natur zustande. Also beschaffen, eignen sich die

Charakter-Ideale einer Kulturart oder Zeit, den gesamten Lebensinhalt des Einzelnen zu erfassen. Was der Mensch sein will, in seinem Sollen, das die Eigenschaften eines innern Müssens an sich trägt, spiegelt sich die innere Kultur einer Epoche in Ganzheit wieder.

Unsere Zeit weist im Grunde zwei grosse Richtungen der Charakter- und überhaupt Menschenbildung auf. Die eine lehnt sich an das aristokratische Prinzip, an das naturalistische Renaissance-Bewusstsein, die andere aber entspriesst dem demokratischen Personalismus, dem Reformationsgeist. Im Hintergrunde beider lebt die Vorstellung von einem positiv-organischen, in Harmonie und Frieden beharrenden Charakter. In den allgemeinen Chor der Gestaltungstendenzen mischen sich negative und neutrale Lebensideale. Und über alle erhebt sich das Ideal eines universellen Gemeinschaftsmenschen, der sowohl von den partikularistischen Charakter-Idealen der Zeit, wie von alten historischen Idealen der Universalität stark zurückgedrängt wird.

Es ist mehr ein Gefühl als ein Streben und Drängen, das die organische Charakterbildung im Menschen von heute erweckt. Als eine Erinnerung aus uralter Zeit steigt die Vorstellung vom harmonischen, positiven Charakter empor. Innerhalb der ihm von der Geschichte und der Gemeinschaft zugeteilten Rolle wickeln sich die Phasen des Daseins geräuschlos, ohne sonderliche Sprünge ab. Der Einzelne fühlt da, dass er wächst, und dass er eine bestimmte Zahl von Altersstufen durchzuwandern hat. Analog der umgebenden Natur. Zwischen seiner Innen- und Aussenwelt ist kein grosser Abstand. Die Uebergänge aus einem Alterszustand in einen anderen werden kaum bemerkt. Und ist er aber mitten in der neuen Periode, so dünken ihn die vorhergegangenen als völlig erschöpft, und sie scheinen ihm fremd. War ich es, der den Wünschen des Kindes, den Leidenschaften des Jünglings nachgegangen bin? Nein, die Natur in mir war es, die den Weg zurückgelegt hat, und die ist es jetzt, die in mir kein Gefühl des Bruches, der schroffen Wandlung auf-

kommen lässt. Ich weiss mich in meinem gedrängten Lebenskreise so voll und befriedigt, dass mich weder die Vergangenheit traurig stimmt, noch ruft in mir die Hinwendung gegen die Zukunft eine allzu starke, beunruhigende Sehnsucht wach. — Der organisch lebende, positive Charakter bleibt immer bei sich, nahe dem natürlichen Gang der Geschehnisse; die ‚Natur' genügt ihm. Die Stimme seines Blutes und das soziale Können und Vermögen passen sich in der Regel wunderlich an sein Naturell an. Ein unbewusster Wille zur Diätetik leitet alles zum guten, und nie ist er verlegen ob der Wahl zwischen Gut und Böse. In seinem engen Kreise weiss jeder von Hause aus, was Gut und Böse, richtig und falsch, schön und hässlich ist und hier sieht man auch dem Kommenden, als dem Wünschenswerten entgegen. Sollen und Wollen gehen da nie weit auseinander, und alles, was problematisch anmutet, wird ohne sonderliche Anstrengung gemieden. Der Einzelne sieht zu, wie das Gras keimt, wie die Vögel Eier brüten und Tiere sich paaren, — und er kennt das Geheimnis der Geburt. Er fühlt in sich die Neigung zur Liebe und Arbeit, und weiss, was das Leben ausfüllt; bemerkt er wie Sonne und Mond, Tag und Nacht, Winter und Sommer einander den Platz räumen, so weiss er auch, dass es in der Welt ordnungsgemäss zugeht. Alles, was ihm das Leben zuträgt, ganz egal, welchen sozialen Beruf er zu erfüllen hat, gerät nicht in Konflikt mit dem, was in ihm selbst vorgeht. Und kommt Krankheit und Krieg, winkt der Tod, so gerät er nicht aus der Fassung, bleibt vielmehr seiner ‚organischen' Verfassung treu. Die Partei- und Kirchenstreite, die aus dem grossen Leben kommen, und die Unebenheiten, die dem Dasein innewohnen, vermögen nicht den organischen Lauf zu teilen. Eher erhalten hier die hereinstürmenden Mächte seine natürliche „organische" Ruhe; dieser positive, immer naive, immer gesundkluge Charakter weiss, was er weiss. Er hört ja auch die Winde und Bäume rauschen, durch die winzige Scheibe seiner Hütte windet sich und zittert der Blitz, und der Donner lässt sein Hausgerät

aufspringen oder verleitet es zum Tanz. Was kann es schaden? Er stellt ein Heiligenbild vor die Tür, schlägt ein Kreuz oder murmelt eine Formel der Wissenschaft nach. Sein „bäuerischer" Charakter bleibt standhaft und behält recht.

Die Leere oder der trotzende Wille, und auch der Widerstreit der Meinungen fliehen der Enge. Da gibt sich aber eine fest umgrenzte Fülle des Daseins kund, nach organischer, natürlicher Art. Oben und unten, gross und klein schwindet, und ohne jegliche Katastrophe bewerkstelligt man das Geschäft der Natur, man lebt sich aus. Patriarchalische Züge wechseln mit kleinbäuerischen, herrschsüchtige Triebe kommen neben den sich kleinlaut stellenden vor. Aber der gesamte Lebenslauf wird doch von der ‚Natur', vom Selbstverständlichen umfriedet. Der positive Charakter zwingt seinen Träger zur Aufnahme und „organischen" Verarbeitung der Lebensgüter. Der Einzelne wird voll und satt. Die von der Enge umklammerte Fülle und Sattheit ruft einen Schimmer von Trauer hervor. Aus dem Jüngling wird ein Mann, aus dem Mann ein Greis, die Blüte trägt eine Frucht, und die reife Frucht, von Sonne und Regen gesättigt, fällt geräuschlos zu Boden. Satt am Leben, gleitet sein Blick unbemerkt, fast unbewusst ins Jenseits. Der Tod flösst ihm keine Furcht ein. Ist ihm doch nur eine kurze Spanne der Zukunft, der Zeit, die weiter strömt, vertraut; die Zukunft bleibt nahe bei ihm und verweilt in seinem verwandten Daseinskreise.

Was mit dem Träger solcher Charaktere wird, was in Zeiten der grossen Wendungen und nach dem Tode seiner harrt, vermag ich kaum zu sagen. In der allgemeinen Oekonomie des Lebens aber bedeutet er eher eine Vermehrung und Befestigung des Natürlichen und der ‚Natur' in uns, denn des Menschlichen. Und wegen solcher starken Fühlung mit dem Reiche des ruhevollen Wachsens spenden ihm gerade die problematischen und ruhelosen Charaktere Lob und Anerkennung.

Im Lichte der Gestaltung menschlicher Ereignisse gesehen, bedeutet der positiv-organische Mensch einen passiven, neutralen Charakter. Seine Aktivität kommt innerhalb der von der Natur umschriebenen Horizonte zum Ausdruck. Der Wirkung nach aber ist jeder Charakter passiv; durch ihn wird doch der Einzelne und sein Wollen unter den Einfluss und die Führerschaft einer Passion gestellt. An den Erlebnissen ist das Eigentümliche der Charaktere zu erkennen. So ist der leidenschaftlich-dämonische Mensch nicht minder passiv, als z. B. der Katastrophen-Mensch. Das Wollen und die Erlebnisse jenes werden von einem ‚Dämon', von einem der Fassung entrückten Trieb aufgestachelt und stark belebt, und der Katastrophen-Mensch folgt in seinen tieferen Wünschen den Forderungen eines periodisch ablaufenden und in Katastrophen sich äussernden Lebens. Der Umfang und Inhalt des Lebens wechselt, aber die Art des Sich-Erlebens und Gestaltens bleibt an die Periodizität gebunden. Und das also geschmiedete Dasein bricht am Ende schroff ab. Von solchen Charakteren pflegt man zu sagen, dass sie nicht lange im Reiche des Todes verweilen. Sie kehren immer ins Dasein zurück, mit der Absicht, einmal den eisernen Kreis, der ihren Lebenslauf einschliesst, zu durchbrechen. Wem die Ueberwindung der so gearteten Tragödie gelingt, der weiss sich in Gemeinschaft der Auserwählten und Götter geborgen.

Im typischen Leben unserer Kulturstufe treten vor den herrschenden Passionen der Zeit sowohl das dämonische und katastrophenhafte, wie das organisch-harmonierende Moment der Charakterbildung weit zurück. Bloss das dichterische Erlebnis eines jeden wird von jenen dann und wann erfüllt. In der Regel sind es die intim mit den zwei grundsätzlichen Verhaltungsformen des heutigen Menschen, mit dem aristokratischen oder demokratischen Willen verwachsenen Charakter-Ideale, die die Lebensbildung der Gegenwart leiten und beherrschen. Die aristokratische Natur-Passion der Renaissance und die demo-

kratische Gewissen-Passion der Reformation üben die Macht über das Menschen-Ideal aus. Beide sind in den Mittelpunkt der Kultur gerückt und reden in hundert Zeichen.

Die Natur-Passion des Zeitalters
oder
die Wandlung der Renaissance-Ideale.

22. Zwei Daseinsrichtungen waren es vornehmlich, von denen die Renaissance, zu Beginn des protestantisch-liberalen Zeitalters, durchdrungen war. Der Wille, den entbundenen und auferweckten Leidenschaften und Trieben des Einzelnen, all seinem spontan sich äussernden Handeln freien Lauf zu verschaffen und ihm das Recht zu sichern, nach dem Mass der von Natur aus verfügbaren Kräfte rücksichtslos ins Leben einzugreifen, gibt das Fundament der Erneuerungsbewegung ab, auf dem sich die Gewaltpersönlichkeit mit dem ‚robusten Gewissen' und den stilisierten Manieren erhebt. Der Mensch des natürlichen Aufschwunges wird, nach innen gesehen, von einer ungetrübten, konzentrischen Kraft, die zugleich seine Ethik ausmacht, geleitet, was seinem Tun und Walten Entschlossenheit und Rücksichtslosigkeit verleiht. Trotz der Fülle von Kultur- und Naturtendenzen, die im „Renaissance-Menschen" zusammenlaufen, entbehrt sein Wesen nicht der Geschlossenheit: die anhaltende Intensität der verjüngten Energie bringt die Einheit zustande. Im persönlichen Verkehr gibt sich dagegen eine gewisse Elastizität, ein Hang zur Vornehmheit, die Schätzung der fremden Person, kund. Wie gepanzert, kriegsbereit, stehen hier die Menschen einander gegenüber. Im Innern jedes Einzelnen keimt der Wille zum Angriff, zur Tat, die durch das „Böse" fortbesteht; draussen, in der Welt des spielenden Scheins — der Sinn für Savonarola und Raffael, die Anbetung der christlichen Madonna und — der naiv-grossen Helden des Altertums, drinnen — machiavellistische Begierden, List und Neid; draussen anmutige

Umgangsformen, Nachsicht und Vorsicht. Ein dämonischer zündender Wille, den er mit dem Menschen der sozialen Umwandlungen gemein hat, durchzuckt das ganze Wesen des Renaissancemenschen. Die das eng egoistische Handeln bestimmende „Natur“ überwiegt die Kultur, die Gesittung tritt vor den eigensüchtigen Zielen zurück. Entschiedenheit und Vorurteilslosigkeit stellen sich zur rechten Zeit ein, wo es gilt, die Genialität der eigenen Natur in Tat umzusetzen. Die Synthese zwischen „Körper“ und „Geist“, zwischen „Heidentum“ und „Christentum“, deren sich der Renaissance-Mensch rühmt, spielt somit in seinem Leben eine ganz eigenartige Rolle. Die antike atomistische Auffassung wie die christliche Autonomie der menschlichen Wesen fanden Anwendung auf die der „Sünden“ entkleidete und freie Natur des Einzelnen, und der abgesonderte, handelnde Mensch (und namentlich auch: Handelsmensch) der Neuzeit mit den aufgeweckten Machtansprüchen kam zustande. Der den Tatendrang stählende und richtende Puritanismus ist späteren Datums; er ist die Moral des in feste Bahnen geleiteten neueuropäischen Bürgers, auf den Lessings Worte zu beziehen wären, dass wenn „die Situation heftig ist, muss sich die Seele durch die Moral (unter welchem Worte ich jede allgemeine Betrachtung verstehe) gleichsam von ihrem Fluge zurückholen; sie muss ihren Leidenschaften den Anschein der Vernunft, stürmischen Ausbrüchen den Schein vorbedächtlicher Entschliessungen geben zu wollen scheinen; dies erfordert einen gemässigten und feierlichen Ton; denn hier muss der Affekt in Räsonnement sich auskühlen“. —

Wie im aktiven Auftreten, so geht es auch im Bereiche der Weltverfassung zu. Man staunt über das tiefere Band, das beide verknüpft. Das Denken der Renaissance steht nämlich dem Relativismus wie seinem Antipode, dem absoluten Begriffsdogmatismus, feindlich gegenüber. Die relativistische, von Fall zu Fall richtig zu stellende, bedingte Wahrheit widerstrebt dem entschiedenen Wesen. Und auch

vermag man hier kein inneres Verhältnis zu dem mechanisierten, unpersönlichen, in starre und entleerte Begriffe umgesetzten Denken zu gewinnen. Der Kampf gegen die ausgemergelten Dogmenbegriffe der Scholastik ist doch zum Ausgangspunkte all der Verjüngung und Wiedergeburt geworden. Die Weltanschauung der zum Kulturprogramm erhobenen italienischen Renaissance ist in der Tat weder eine idealistische, noch eine materialistische, geschweige denn eine relativ-positivistische; sie bietet vielmehr einen Universalismus, der das All, den Einzelnen und das Einzige in sich aufnimmt und in lebendiger Fülle darstellt. (Giordano Bruno). Allein der Welterfassung und der seelischen Verfassung des Menschen des Aufschwunges entspricht es vollkommen, wenn er ohne führende Geister im Leben auszukommen trachtet. Die Renaissance wartete nicht auf den kommenden Mann, ihrem individualistischen Empfinden ist auch der auf die Masse sich stützende Einzelne fremd. Ein gewisser Parvenu-Zug ist doch dem sich hinaufdrängenden Einzelnen eigen: was nicht er selbst oder seinesgleichen ist, dem bringt er bloss Verachtung entgegen. Ein Napoleon, ein Bismarck, ein Lassalle, die in ihrem Handeln auf die Masse sich stützen, die Masse mitreissen und für ein dem unmittelbaren Einzeldasein weit entrücktes Ideal leben, gehören nicht zu den Gestalten einer Renaissance-Zeit. Das Individuum, das um die eigene Achse kreist, ist ihre ursprüngliche, unverfälschte Art. Gerade die Fülle der Geistesströmungen, der Reichtum an Schaffenden aller Art, die „Akademie", hunderte von kampflustigen, herrschsüchtigen Geschlechtern und Bürgern, die die Abenteuerlust nach der Ferne lockt, ist die Signatur jener Zeit.

Das mit Kämpfen und Eroberungen gesättigte Individuum sieht sich im weiten sozialen Meere nach abgeschlossenen Inseln um, und der Stil, wie die „Moral" nehmen allmählich die Stelle der elementaren Ausbrüche ein. Ein Stück bedeutenden Lebens hat sich nun nicht mehr draussen, in der Berührung mit dem „Sozialen" abzuspielen,

sondern in den sorgsam bewahrten Räumen des eigenen Heims. Der „Plebejer“ wandelt sich in einen „Aristokraten“. —

Das Renaissance-Bewusstsein schmiedete den Menschen, seine Erlebnisse und seine Umwelt zu einem einheitlichen Kosmos zusammen. Der Mitmensch wurde mit der Natur gleichgestellt; und wie im Verhältnis zur Natur, so wurde auch ihm gegenüber alles erlaubt. Für das neu-europäische Denken ein grosses, folgenschweres Ereignis. Doch sollen der Mensch und seine Umwelt — und da gelangt der andere Bestandteil dieser Kulturart zum Ausdruck — lebendig erscheinen, sie sollen zum Kunstwerk erhoben werden. Das Bild der lebendigen Totalität und sein Schöpfer, der Künstler, der Lebenskünstler überhaupt, machen die eigentliche Seele der Renaissance-Kultur aus. Allein das Verhältnis von Körper und Geist wurde in der Kunst der Renaissance ein umgekehrtes. Im Leben bot die personifizierte Natur-Leidenschaft das Fundament, in der Malerei, wie im Marmor-Block erhielt der individualisierte „christliche“ Geist die Oberhand. Der heidnische Körper war das Mittel, um die junge Seele des neueuropäischen Christenmenschen zu fassen und darzustellen. Auch in der deutschen Renaissance bei Dürer ist es der Fall. Nur haben die Italiener der Renaissance ihre Seele geerbt, während Dürer sie in Schmerz zur Welt brachte. Es galt, sie dem Erdenschlamm und der Dumpfheit und Schwermut zu entreissen. In der niederländischen Renaissance, in Rubens z. B., ist die neue Kunst-Art über sich selbst hinübergesprungen: hier hat das Körperhafte den Geist überlistet. —

23. Hand in Hand mit der Ueberwältigung des Geistes durch den Körper, dann des spielenden Zufalls und der Elementarkräfte durch die örtlich und beruflich geregelte Tätigkeit, ging die Ersetzung des Ausschliesslichen und Unerwarteten durch das Gewöhnliche und sinnlich Fassbare vor sich. Die Natur-Passion wandelt sich allmählich in die Natur-Ratio; das nach aussen drin-

gende jubelnde Leben der Renaissance verklingt in den düsteren, halb melancholischen Tönen der puritanischen Orgel. Das Bild verschwindet. Das puritanische Bürgertum übernimmt die Führung des Weltgeistes und fügt den von dem Renaissance-Programm geforderten und von den Volksrevolutionen demonstrierten Bürger-Rechten, den Rechten auf eigene Art und Weise ins Dasein einzugreifen, die Menschenrechte, das Recht auf das autonome Sein, hinzu. Der Geist hingegen, der aus der Prähistorie des „Puritanismus", aus der Reformation stammt und von Martin Luther dadurch gerettet wurde, dass er ihn in das Innere des Einzelnen verlegt und zum bildenden Prinzip der menschlichen Seele in ihrem Verhalten zu Gott erhoben hatte, fand keine soziale Objektivierung; der Geist verwandelte sich in Begriffe und Ideen, die über den Einzelnen hinauswuchsen und die dem greifbaren kollektiven Schaffen entfremdete Gedankensysteme bildeten. Die mechanische Naturwissenschaft mit ihrem Hang zum Begriffsmaterialismus und der gewaltige Organismus der deutschen klassischen Philosophie erhoben sich am Himmel Europas und schickten sich an, den Hebel abzugeben, kraft dessen die Einzelnen in ein Heer verwandelt werden, das zur Verwirklichung objektiver, aussenstehender Zwecke verwendet werden soll. Als Mitte des vorigen Jahrhunderts die Tat der so errichteten Ideen und Begriffe vollendet war, und soziale Komplexe, Nationalstaaten genannt, auf der Grundlage freier Wirtschaftlichkeit gebildet wurden, war wieder freier Raum für den Einzelnen geschaffen. Und als nun der frei wirtschaftende, auf erweitertem Terrain sich bewegende Mensch erstarkte, verlegte er folgerichtig den Schwerpunkt seines Daseins in die Macht des eigenen Könnens und Habens. Die starken Triebe und Gefühle wurden abermals wachgerufen. Er spottete der überlieferten Ideen, die ausserhalb seines engen Daseins kreisten und suchte sich solche Sphären der Betätigung aus, wo er möglichst wenig gezwungen wäre, den derzeitigen gemeinschaftlichen und demokratischen Forderungen Konzessionen zu

machen. Der wiedererwachte Bürger zog in der Regel die industrielle und kommerzielle Tätigkeit, die Kunst und Wissenschaft der Staats- und Kirchenpolitik vor. Hier vermochte seine Energie sich frei auszuleben, hier vermochte er sich selbst kühn zu brüsten und die Behauptung aufzustellen: Das Leben bin ich selbst, es ist meine Tätigkeit. Wenn auch hier ein Provinzialismus sondergleichen zum Ausdruck gelangte, — was schadet es. Immerhin konnte sich jetzt der Pendel seines Daseins sowohl von der Vorstellung einer absoluten Wahrheit, wie von dem Relativismus entfernen und sich an das frei-schöpferische Vermögen der eigenen Natur-Person befestigen; immerhin konnte der Satz: soviel du vermagst, soviel Wahrheit birgt dein Leben in sich, zum Leitmotiv erhoben werden. Da führt schon der Weg zur Renaissance-Kultur, zu den Renaissance-Charakteren. —

Die schaffende, trunken machende moderne Arbeit, zu der immer neue Volksschichten herangezogen werden, ist die grosse verborgene Macht der Neuzeit, die die Leidenschaften des innerlich entbundenen Menschen ständig wachhält und stählt. Sie erweckt die Renaissance-Ansprüche im Einzelnen. Von unten und von oben strömen fortwährend neue Schichten dem Mittelpunkte der geltenden Zivilisation, dem Schaffen zu, und bilden die rein biologische Voraussetzung zur Renaissance; früher gab die aus anderen Motiven in Bewegung gesetzte Völkerwanderung die Grundlage dazu ab. Im grössten puritanischen Staate der Welt ist es aber auch die Zusammensetzung verschiedener Völkerrassen, die die grosse Verjüngung hervorrief und so der Natur-Passion Vorschub leistete. Das immerhin freie industrielle Schaffen, wo sich die verschiedenen Gesellschaftsschichten kreuzen, gibt der gegenwärtigen ins Weite gehenden Renaissance einen allgemeinen Anstrich. Noch in grösserem Masse aber verleitet dazu die demokratische Grundlage der neuzeitlichen Staaten: das europäische Gewissen, das in dem Satze von den Menschenrechten seine

normative Aeusserung fand. Allein die Ethik der Menschenrechte, das demokratische Prinzip schlechtweg, stellt sich den rücksichtslosen Ansprüchen der schaffenden Machtpersönlichkeit schroff entgegen. Und so kommt es, dass die Renaissance, soll sie auch in unserem Leben, auf der ganzen Linie, siegen, eine soziale Renaissance noch in einem anderen, ethischen Sinne werden muss. Der freie Verlauf des stetigen dauerhaften Schaffens und Drängens verlangt, dass ein gewisser innerlich-ethischer Ausgleich unter den Menschen stattfinde. Die Renaissance der Jetztzeit ist ihrer Tendenz nach also eine soziale im doppelten Sinne: die ihr zugrunde liegenden Triebe und Wollungen vermögen sich nur innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Horizonte zu äussern. Ohne dass der Einzelne es bewusst anstrebt, kann sein auf Eroberung und Aneignung ausgehender Wille nur dann von Erfolg gekrönt werden, wenn er in seinem Handeln und Wandeln auf die nationale und Weltwirtschaft, auf das Wohl der ihm verwandten Gruppen und des Gemeinwesens überhaupt Rücksicht nimmt. Der den ganzen Menschen belebende Schaffungsprozess kann sich natürlicherweise nur im Subjekt selbst abspielen, allein die Ziele und Motive seines Werdens dürfen sozialer, ja organisch-gemeinschaftlicher Natur sein. Das Leben von heute demonstriert übrigens *ad oculos*, dass das anhaltende, echte Schaffen sich nicht mit der tagtäglichen Verletzung der Mitmenschen verträgt. Aus der inneren Notwendigkeit der Zeit ist es auch zu begreifen, wenn sich ein neues Gebot herausgebildet hat: *Schaffe, handle, aber verletze nicht!* Da gerät man aber in die Tragik, die sich aus der Duplizität dieser zwei grundsätzlichen Faktoren des neueuropäischen Daseins ergibt. Und dies ist das Problem, an dem die moderne Renaissance krankt. Die Natur-Passion vermag nicht der Passion des Gewissens zu entgehen. —

Die Passion des Gewissens oder der tragische Gehalt der Reformations-Ideale.

24. Der Affekt und der ursprüngliche Bildungstrieb im Leben pflegen häufig von den Abseitsgehenden und wenigen, die aber mit den vielen in sozial-wesentlicher Verwandtschaft stehen, auszugehen; die zugespitzten Daseinskreuzungen bringen sie zur Welt. Ein Revolutionär wiegt gegen tausend friedliche Bürger, ein Nihilist gegen hunderte der fromm Gläubigen, und hat beispielsweise die Auflösung einer typischen Bildungsrichtung begonnen, so ist die Existenz des Kulturgebildes selbst in Frage gestellt. Und wie im Bereiche des Seienden und Zuständlichen, so auch im Leben des Sollens: „Ich sage euch, also wird eine Freude sein im Himmel über einen Sünder, der Busse tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Busse nicht bedürfen" (St. Luca, XV, 7). Ein anderes Beispiel. Es ist im Grunde ein ganz geringer Prozentsatz derer, die Diebstahl begehen, der Staat aber setzt seine Kraft daran, Rechtsorgane zur Verhütung des Uebels und zur Wiedergeburt seiner dem Verbrechen obliegenden Mitbürger zu erhalten. Aehnliche Prozesse spielen sich im Inneren der Kultur ab.

Hinter den Beziehungen, die die Kultur bilden, breitet sich der Lebensakt aus. Er verliert sich da in den Tiefen des Alls und in den Trieben und Instinkten der Natur. Der Einzelne bemächtigt sich des Lebens in seiner Gesamtheit und müht sich angesichts all dieser Daseinsmächte sein Selbst, sein Eigenstes zu behaupten. Zwischen sich selbst, Gott, Natur und den Mitmenschen stiftet er Verhältnisse, schiebt Realitäten ein, erträumt Möglichkeiten und setzt Zwecke, die alles miteinander verbinden und zugleich auseinanderhalten. Reichen aber die Weltmittel nicht aus, seine Daseinspositionen aufrecht zu erhalten, oder wird er von der Welt zurückgedrängt, durch sie entleert und erschöpft, so kehrt er in das grosse Nichts, das jenseits aller Positionen haust, zu-

rück. Hier vermag er sich ganz zu verlieren, oder neuen Schöpfungstrotz und Daseins-Trieb zu gewinnen. Der Lauf des regen Lebensaktes bietet ein deutliches Bild dieses Weltlebens. Die Einsamkeit und Verwirrung verraten die Grenzen und Räume, wo das ursprüngliche Wachstum vor sich geht, wo der Lebenswille gestählt und erneuert oder verkümmert wird. Sie zeigen das Ende der seelischen Welt an, wo der Einzelne die Treue zum Gegebenen, das entstanden ist, entzweibricht. In der Einsamkeit und Verwirrung kommt die aufgezwungene Untreue zum Vorschein. Die bis zu Ende gehende kämpfende Untreue den Weltordnungen gegenüber stellt nun die Wurzel dar, aus der das Verhältnis herauswächst, das als tragisches bezeichnet werden darf.

Der letzte Grund des tragisch gearteten Zustandes und Bewusstseins wurzelt in der revolutionären Verhaltungsform, in dem Anders-werden-können und -wollen. Die Tragödie in Leben und Kunst gehört mit zum Wesen der Revolution, die in ihrem Kern das Entbehren aller konstituierenden und konservierenden Positionen bedeutet. Während aber das durchgängig zum sozialen Angriff und zur Abwehr erhobene Revolutionsbewusstsein mit einer Entwertung und inneren Herabsetzung seiner Feinde oder der als feindlich empfundenen Zustände beginnt und endigt, schreibt in der Regel das tragische Bewusstsein seinen feindlichen Mächten, wie auch sich selber, unüberwindliche Kraft zu. Die Tragödie stellt somit etwa ein Duell zwischen zwei sich gleich achtenden, satisfaktionsfähigen Gegnern dar. Wie immer der Kampf ausfallen mag, das verspritzte Blut besitzt nicht die Kraft, die an sich geachteten und notwendigen Gegner zu entwerten und zu entkräftigen. Dadurch, dass ein tragischer „Held“ „besiegt“ wurde, hat er noch lange nicht aufgehört, als ein „Held“ zu gelten. Die Macht, die sich zum tragischen Kampf berufen fühlt, kann im Grunde nie besiegt werden, bloss ihre sterbliche Hülle geht dahin.

Den Mut zum Kampf gegen die verfestigten und befestigenden, unüberwindlich-notwendigen Daseinsmächte schöpft

der tragische Held, wie jeder ‚Umstürzler', aus der Tatsache des reinen Werdens, die ja eine radikale, trennende Negation, einen Durchgang durch das Nicht-sein bedeutet. Während aber der ‚Revolutionär' mit der gegnerischen bezwingenden Macht ins reine zu kommen trachtet, indem er sie allen Fetischismus entkleidet, aller Daseinspositionen beraubt und der Auflösung nahe bringt, so stellt der tragische Kämpfer dem Gegebenen, der Notwendigkeit seine Macht, seinen Willen zum Anders-werden einfach entgegen. Auf einer Seite erhebt sich eine wesentliche, den Weltordnungen als solchen innewohnende Macht mit allen ihren Forderungen und Ansprüchen, auf der anderen aber stellt sich demgegenüber der Wille zum Anders-werden, der sich als der der Ordnungen in der Zeit spottende Wille, als Offenbarungsmacht und Wunder weiss. Die starre und grausame Kausalität und die freie Offenbarung geraten aneinander.

In Wahrheit spielt sich die Tragödie im Kampfe mit Schicksalsmächten ab; der tragische Kampf bedeutet nun keine rein künstlerische Variation. Die Duplizität der dionysischen und apollinischen Begeisterung, an die Friedrich Nietzsche die „Geburt der Tragödie" bindet, reicht somit nicht aus, um den realen Widerstreit der Tragödie zu erfassen. Apollo und Dionysos zeigen im besten Falle den Weg an, der zur Quelle der tragischen Abwehr und des tragischen Angriffes führt, sie sind nur der gute Genius auf der Fahrt nach dem Jenseits der begrenzenden Notwendigkeiten, wo die Offenbarung entzündet wird, Schöpfungstrotz keimt und zu einem sich selbst wollenden Willen herauswächst.

Die tragische Persönlichkeit verwandelt im eigenen Bewusstsein die unzähligen dramatischen und dramatisierenden, aufreibenden Widersprüche und Konflikte der Umgebung in eine einzige, wesentliche Weltmacht und Ordnung, in ein Schicksal und Fatum, und gegen dasselbe führt sie den Willen zu sich selbst, den Willen zum Werden und zur Negation ins Feld. Aeusserlich trägt immer natürlich das ‚Schicksal' den Sieg davon. Sonst hätten wir es hier nicht

mit einem tragischen Kampf zu tun gehabt. Allein, von innen gesehen, entzieht sich der wahrhaft tragische Held der eisernen Notwendigkeit des Fatums, und er verlässt den Kampfplatz im Bewusstsein, allen Götzen der historisch-zeitlichen Ordnungen und Bestimmungen getrotzt und in absoluter Freiheit gelebt und gewirkt zu haben. (Der Mensch des kategorischen Imperativs als vielsagendes Beispiel!) Im Krieg mit dem grossen Gegner liegt sein irdischer Lohn, Wert und Sinn verborgen. Es ist eine durchaus falsche Meinung, ein tragischer Kampf sei ein Kampf mit einem grösseren Gegner als man es selbst war oder geworden ist. Wäre es der Fall, so hätten wir es mit Verzweiflung, Verwirrung oder Vereinsamung zu tun, wie denn auch, um auf ein anderes Gebiet hinüber zu greifen, der Kampf mit einem moralisch oder politisch niedriger geachteten und gearteten Feind in eine blosse Revolutionsfehde ausartet. Der tragische Kampf führt zu einer geistigen Erhebung und inneren Sammlung, was zur Entscheidung und zur sittlichen Selbsterfassung drängt. Die Aktivität der tragischen Person sieht sich als eine ethisch berechtigte an. Derselben geht nur die allumfassende, sich genügende religiöse Sicherheit ab; zwischen ihr, als verkörperter Variation, als Moment des Werdens, und der Umwelt, als fremder Ordnung, tut sich eine Kluft auf, und es entsteht der grosse Rechtsstreit, den zu schlichten der Zweikampf zwischen dem gegebenen Sein und dem Willen zum Anders-werden berufen ist. Der tragische Kämpfer sucht ursprünglich sich als gegebene Grösse den anders gearteten Ordnungsmächten gegenüber zu behaupten und endigt am Schlusse mit der Rückkehr zur Wurzel, wo alle zum Gesetz strebende Freiheit ihren Anfang nimmt. In letzter Linie handelt es sich also darum, ein waltendes Schicksal durch ein noch mächtigeres, durch ein aus dem ‚Nichts' sich erhebendes Gesetz, durch die Durchbrechung der vorhandenen Kausalitätskette zu besiegen. Der tragische Held ist so der Verkünder eines neuen Schicksals. Der Tragödie folgt so die Erlösung auf der Spur. —

Die soziale Voraussetzung der tragischen Verhaltungsformen ist in den gesitteten, zivilisierten („bürgerlichen") Gemeinwesen zu suchen, wo neben der Herrschaft der Natur und der Gesellschaftsmächte, die Person auf Einzigkeit und Freiheit Anspruch erhebt. Der vorwiegend aristokratische und demokratische Charakter der modernen Gesittung müsste daher von tragischen Konflikten geradezu durchsetzt sein. Allein, — und das ist das grösste Uebel unserer Zeit, — die moderne Kulturordnung kommt aus tragischen Widersprüchen gar nicht heraus, nur fehlt ihrem Träger der Wille und die Kraft, sich zum B e w u s s t s e i n des eigenen, das Wachstum hemmenden tragischen Zustandes empor zu arbeiten. Das an Situationen aller Art reiche, atomisierte und geteilte Leben verleitet fortwährend zum Leichtsinn und bietet an Stelle tragischer Erhebungen — Zerstreuung. Die Person wächst in die Breite, sieht sich unzähligen nichtigen Konflikten gegenübergestellt, die eher dramatisierend, zerlegend, als tragisch wirken. Also wird dem Menschen der Zugang zur Offenbarungs- und Schöpfungsquelle versperrt und sein auf die Höhen gerichteter Blick wird umnebelt. Im Leben der Volksgruppen, die ihr Dasein vornehmlich dem herrschaftlich gerichteten Willen und überhaupt den biologischen Natur-Potenzen verdanken, gesellt sich noch ein spezifisches Moment als Ursache der Ent-tragisierung hinzu: ihr Pflichtenkreis wird nämlich von Tag zu Tag enger, sie fühlen sich also jenseits aller Gesittung, der Instinkt und der Trieb gewinnen die Oberhand. Wo soll nun hier die tragische Erschütterung Platz greifen? Die Masse hingegen ist allzu nivelliert und entindividualisiert. Dies in bezug auf ihre soziale Stellung sowie hinsichtlich der inneren Erlebnisse; sie bleibt im grossen und ganzen von der tragischen Erhebung und auch Erhöhung ausgeschlossen. Mit einem Worte: T r a g i s c h e V o r b e d i n g u n g e n u n d Z u s t ä n d e g e p a a r t m i t g ä n z l i c h e m M a n g e l a n S e l b s t b e w u s s t s e i n u n d M u t z u m t r a g i s c h e n K a m p f e m a c h t d i e S i g n a t u r d e r a r i s t o k r a -

tisch-demokratischen Gemeinwesen von heute aus. Tragik ohne Tragödie ist der Fluch unserer Zeit.

Lenkt man aber die Aufmerksamkeit auf die einzelnen tragischen Motive, so tritt vor allen Dingen der Gegensatz zwischen dem durch soziale und individuelle Machtinstinkte bestimmten Wollen und den Forderungen der persönlichen Autonomie oder dem Gewissen hervor. Der Kampf zwischen der aristokratischen und demokratischen Verhaltungsform, der Widerstreit zwischen der Natur und Kultur, und im Bereiche der Kultur selbst der Gegensatz zwischen dem autoritativen und individuellen Gewissen gibt in den modernen Gemeinwesen die Grundlage für tragische Konflikte ab. Mit der Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Grundmächten, zwischen den Bürger- und Menschenrechten setzt das liberal-protestantische Zeitalter ein. Und so bewegen sich die tragischen Kunstwerke unserer Zeit mit verschwindenden Ausnahmen vornehmlich in zwei Richtungen. Entweder bauen sie sich auf einem naturalistischen und herrschaftlich-aristokratischen Fundament auf, das durch die Sitte und das neu erwachte persönliche Gewissen von Grund aus bedroht wird, oder die zurechtgelegte sittliche Seelenordnung wird vom Instinkt und Willen nach Herrschaft, Macht und momentaner Naturschönheit zurückgedrängt und in die Enge getrieben. Als literarisches Beispiel für die erste Art des tragischen Widerstreites, wo die natur-ästhetische Potenz von der kultur-ethischen bekämpft wird, mögen manche Produktionen von Shakespeare eingeführt werden, die andere Gattung der Tragödie, die ethisch-ästhetische, haben zur Genüge Ibsen und teilweise Hebbel zum Vorschein gebracht. Shakespeare erhebt die Naturpassion der Renaissance zur Tragödie.

Man denke vor allem an den Menschen der ursprünglichen Phase des neuen Bürgertums, wo kriegerische und utilitarisch-zivilisatorische Ziele und Wünsche die Handlungen lenken und bestimmen. Hie und da stellt sich schon dem schein-

bar unaufhaltsamen, rücksichtslosen Tatendrang die moralische Einsicht in den Weg, die paralysierend wirkt und Furcht einflösst. Die Tat, die aus Selbstliebe und Ehrgeiz, aus dem Drang nach Macht geboren wird und nicht selten über Leichen und Heiligtümer hinwegschreitet, wird vom Gewissen und der Sitte in ihrem Lauf aufgehalten und auf die Bahn der Resignation gelenkt. Der „Held" hält sich nicht mehr an die Grenzen der erlaubten Machtäusserungen, er macht übermenschliche Anstrengungen und gerät in den Wirbel des Kampfes, wo er dem Gewissen und der Resignation begegnet, die ihn weit nach unten zurückdrängen. Noch schlimmer aber wird es, wenn die starke Flut der Tat, das brausende Hin- und Herwogen der Leidenschaft den Mut schwankend und den zielbewussten Willen, das Gewissen schwindlig macht. Die Macht stellt sich da sich selber entgegen, gibt sich ein Mal als absolutes Sein und dann wieder als Schein und Rausch und bedroht von innen heraus den Träger.

Macbeth war ein Mann, der in vollem Masse die Doppel-Tragödie der letzten Art durchlebt hat. So wird er in seinem Fühlen und Wollen vom Bewusstsein des tragischen Ausganges seiner Taten begleitet. Er steht auf dem Boden der naturalistischen Weltbeherrschung und sagt von sich: „ich habe keinen Sporn, um meinen Plan zu stacheln, als allein den Ehrgeiz, der sich selber überspringt und jenseits niedertaumelt." Er weiss schon, dass, „was übel anfing, wächst durch Böses fort." Allein die ausserordentliche Tat macht ihn trunken, und das Gewissen bricht den Mut. Die Tat wird vollbracht, allein der Erfolg bleibt aus: die immanente Tragödie der aussergewöhnlichen, usurpatorischen Aktion und die höhere Rücksicht drängen den heroischen Willen zum Rückzug. — „Blut war vergossen schon in alter Zeit, eh' milde Satzung reinigte den Staat; ja, auch hernach sind Morde genug geschehen, zu grässlich für das Ohr. Noch ehedem, wenn das Gehirn heraus war, starb der Mann, und damit gut; nun stehen sie wieder auf, mit zwanzig Todes-

wunden in dem Schädel und drängen uns vom Stuhl. Seltsamer das, als solch ein Mord!“ Shakespeare tröstet seinen Macbeth. Macbeth meint: „was mich von Sinnen täuscht, ist Neulings-Furcht, die mehr Abhärtung heischt. Wir sind noch jung in Taten.“ — Aber nicht so, es ist die Furcht vor der Reinigung durch „milde Satzung“, es ist die Macht des neuen Gewissens, das man nicht mehr niederzuringen vermag. Vielen geht es so. Man denke an jenen grossen Deutschen des vorigen Jahrhunderts, dem auch „dunkle Sprecherinnen“ das aufreizende Hexenwort zuzuflüstern schienen: „Du zeugtest Könige, doch wirst du keiner.“ — Einer hat es doch vollbracht, der Korse! — Doch war er ein Erbe, für ihn hat die Massen-Revolution geblutet. In einem Gemeinwesen, wo die Masse der „kleinen Leute“ das Fundament der sozialen Kulturbildung abgeben, stehen doch die Willensvollstrecker der kollektiven Macht jenseits von Gut und Böse. Das einförmige Kollektivum repräsentiert das gradlinige Gesetz der Sittlichkeit. Uebrigens schliessen kollektives Wollen und Gewissen, das stets individuellen Ursprungs ist, einander aus. Der rücksichtslose, barbarische Masseninstinkt hatte die Herrschaft inne und liess das individuelle Gewissen nicht aufkommen. Die Taten des grossen Herrscher-Soldaten konnten infolgedessen auf keine innere, geschweige denn tragische Konflikte stossen; der revolutionäre, akkumulierte Massenwille lud die Last auf sich. —

Noch auf andere Weise hat der Naturalismus der neubürgerlichen Aera Tragik gesät und tragische Helden gezüchtet, ohne es jedoch zu einem tragischen Kampf oder Sieg zu bringen, ohne zur ungebundenen, entschiedenen und voraussetzungslosen Tat zu gelangen. Die zur Herrschaft und Bewältigung befugte Willenskraft, ihr natürliches Korrelat in der Gestalt des spontanen Empfindungsvermögens — darin besteht die andere Art der naturalistischen Tragödie — ist in unzählige, kaum fühlbare Aktions- und Reaktions-Weisen geteilt. Alle Kraftäusserungen büssen an individueller Macht ein, alle gleichen einander. Der Einzelne

fällt der Ohnmacht der fortwährend einander abwechselnden, kurzlebigen und zarten Empfindungen zum Opfer (siehe oben „Weltschmerz"). Die Grundlage des Lebensaktes, das Sich-selbst-fühlen und -wollen entzieht sich dem Horizonte des Menschen. Im besten Falle bildet sich hier, auf der Grundlage der Mannigfaltigkeit von gleichwertigen und gleichartigen Lebensregungen, ein eigenartiges pantheistisches Gefühl heraus, das die tragische Lage verklärt und über sie einen Schimmer der Versöhnung ausbreitet. Weder für die Natur-Passion, noch für die Passion des Gewissens ist hier Platz. —

25. Der zweitgrosse, typisch-tragische Streit des Zeitalters ist an die Tatsache des neuerworbenen, europäischen Gewissens gebunden. Die sich ihres Selbst bewusst gewordene Persönlichkeit geriet in ein ässerst variables, an Ereignissen reiches Gesellschaftsleben und kam so in Berührung mit den Kraft- und Schönheitspotenzen der eigenen Natur. Im verhältnismässig armen und geregelten Leben des „mittelalterlichen" Bürgers konnte es von vorneherein zu keinen weitläufigen Konflikten kommen. Der spontan entstehende Dramatismus wurde dort durch die allgemeine Sozialverfassung kompensiert und entkräftigt. Anders im Leben der protestantischen Völker, wo die Existenz fortwährend im Schaffen aufgeht. Schaffen bedeutet aber hier das unausgesetzte Inkraftsetzen aller menschlichen Positionen, was zu Verwickelungen, zu inneren und äusseren Kämpfen führt.

Die freien Aeusserungen der „protestantischen" Persönlichkeit sind zum Problem erhoben worden und es musste daher der Versuch gemacht werden, dieses Problem konkret und anschaulich zu lösen. Dies vermochte nur ein Dichter zu unternehmen, der von Hause aus „Protestant", ein ethischer Rigorist war und dem aus eigener Erfahrung die Gefahren des Schaffens in seinen höchsten Gestaltungen vertraut waren. Er wusste es am besten, wie leicht hier der Mensch seines „Selbst", seines „Gewissens" verlustig gehen und am Ende vernichtet werden kann. Henrik Ibsen heisst

der Dichter, der es wagte, von der protestantischen Grundlage des Daseins aus, das im Schaffen aufgehende Leben auf seinen dramatisch-tragischen Gehalt zu bringen. Nur das tragische Resultat der Ibsenschen Dichtung vermag es zu erklären, wie gerade Menschen, die im ethischen Gedanken des Protestantismus ihre höchste Hoffnung entdeckten, — ich habe die neukantischen Philosophen rationalistischer Observanz im Auge, — den Problementsteller Ibsen des romantischen Subjektivismus, der „Modernität" und des Hanges zum Pathologischen verdächtig machten.

Henrik Ibsen schuf und erlebte die Welt wie es dem Geistesaristokraten des Zeitalters, dem rigorosen Menschen des kategorischen Gebotes ziemt. Vor allem machte er sich für die ungeheuere Aufgabe bereit, die unabhängige, nach allen Seiten hin freie Seele, den Imperativ-Menschen in sich zu erobern und zu befestigen. Der Meister ging in die Einsamkeit und reinigte sich und bezwang und beherrschte seine dunklen Leidenschaften. Stufenweise erklomm er die Höhen, und jedes Werk, das er der Welt offenbarte, schien zu bekunden: „Ich bin gekommen, dass ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennte schon?" Die Natur, die Gegenwart, den Menschen und seinen Gott stellte er in Frage, nur den Willen zur absolut-freien Person, die der Protestantismus an die Idee der Würde gebunden hat, nahm er als Dogma hin. Und der also gedachten autonomen Seele schwor er Treue. Mit dem Gesetz, das die Personalität (die Nebenordnungen) begründet, mit diesem die Menschen scheidenden Gesetz ist er nie in Kollision geraten. Dies galt ihm als eine Errungenschaft, der man das Leid und die Freuden der Erde opfern soll.

„Nun schlug ich mein letztes Glück in den Wind
Für ein höher Gesicht auf die Dinge."

Mit solcher Gesinnung und so einem Postulat ausgerüstet, trat der Dichter an das im Schaffen begriffene Leben heran

und mass und wog seine Aeusserungen. Er stellte die neuen Lebensprobleme einander gegenüber und vermochte jedoch keine höhere Wirklichkeit hervorzubringen, wo diese gelöst werden könnten. Das Objekt seiner Dichtung, das zugleich den vornehmlichen Inhalt der Zeit ausmacht, das Schaffen, die Aktivität als solche birgt von Hause aus ein Problem in sich, das den Gedanken der sittlichen Autonomie ganz zu vernichten droht. Dieser fordert nun vom Schaffenden, dass er auf seinem Wege niemanden verletze noch opfere, am wenigsten sich selbst. Das Leben des Schaffenden aber und obendrein des Schaffenden von heute ist stets mit eigenen und fremden Opfern verbunden. Und so verwandelt sich die Lebensäusserung des Menschen des Sittengebotes in eine notgedrungene Sünde an dem ‚Menschlichen', das ehemals ins Feld gegen das ‚Natürliche' gezogen war. Die wirkliche Tragik beginnt aber erst dort, wo das individuelle Gewissen den Kampf mit den Forderungen und Notwendigkeiten der naturalistisch-herrschaftlichen und revolutionär-umwälzenden Sphären des Lebens, ferner mit den kollektiven Mächten aufnimmt. Konflikten solcher Art sind aber zurzeit die Volksschichten in hohem Masse ausgesetzt, die in der Mitte der Umwandlungsprozesse der Gesellschaft hausen und in denen also alle Lebensrichtungen ihren stärksten Niederschlag zurücklassen. Die Gebildeten, die Träger der freien Berufe sind es daher, die Ibsen zum Objekt seiner typischen Dichtungen auserkoren. Und hier führen die Stimme des Gewissens und die Stimme der Natur, der innere und äussere Mensch die eindrucksvollsten Dialoge miteinander, hier wird auch die Schlacht zwischen dem ‚Liberalen' und dem ‚Demokraten', zwischen dem nach Herrschaft wie nach spontaner Kraftschönheit und dem nach einem reinen Gewissen, nach autonomer Freiheit strebenden Willen ausgefochten. Wie kann der autonom-demokratische Personalismus den liberal-aristokratischen Individualismus bewältigen und ihn sich unterordnen? — macht vornehmlich den tragischen Gehalt unseres alltäglichen Lebens und auch der Ibsenschen

Dichtung aus, die somit allgemeingültige, typische Bedeutung erhalten.

Ibsens Werke bieten eine vollständige Biographie des neueuropäischen Christenmenschen, der voll Zuversicht ins Leben trat und als geschlagener Krieger heimkehrte. Als Stiefkind, als ein fremdartiges Wesen wurde er vom Leben empfangen. Schon seine Geburt ging nicht leicht vonstatten. Spöttisch nannte man ihn „Galiläer". Als die alte antike Welt innerlich gebrochen und verzehrt da lag, entschloss man sich, seiner unfassbaren Hoffnung Aufmerksamkeit zu schenken. Allein weder er selbst, noch die Mitwelt wollte und konnte in ihm einen individuellen Träger einer Idee, eine Person erblicken. Nur als Aeusserung einer kollektiven Macht, als Repräsentant eines unklaren Massen-Wunsches erzwang er sich Beachtung. Der Christ als Einzelner und Einziger taucht in der Massenhaftigkeit unter, bleibt in den Institutionen und in der Mythe eingeschlossen. Lediglich die Gegnerschaft gegen die „sündhafte" alte Welt und das freiwillige Entsagen und Entbehren verleihen ihm die Bedeutung einer Person, verwandeln sein Auftreten in ein personales und in ein individuell eigenartiges (‚Kaiser und Galiläer'). Nachdem er dem eigenen Schicksal überlassen worden war, drängte sich ihm der Gedanke auf, mit Hilfe seines eigentsten Selbst, das sich mühsam aus dem Chaos der Weltgrenzen erhoben hat, Forderungen an das Leben zu stellen: das intelligible Wesen im Menschen, das selbständige Gewissen oder die eroberte Vorstellung von einem Musterdasein, vom Sein-Sollenden, schickt sich an, die Natur und ihre Werke zu meistern und zu richten. Im Leben des Nachkommens des neu-europäischen Christenmenschen schien ein Moment gekommen zu sein, wo man es wagen durfte, allen starren Notwendigkeiten und Gesetzen der ‚natürlichen' Welt und der Sitte zu trotzen. Seine eigenen Vorfahren in der Gestalt des Menschen des kategorischen Imperativs haben ja die grosse Entdeckung von der Existenz eines ausser-

natürlichen, aus freier Initiative entstehenden Daseins gemacht und verkündet. Und er selbst weiss sich nun als Vollzieher und unbeugsamer Diener des Sittengesetzes im Menschen, das befugt ist, über das Naturgesetz zu Gericht zu sitzen. Stark und fest stellt er sich der feindlichen Natur gegenüber und kämpft den rücksichtslosen, grossen Kampf, den ein Mensch je geführt hat. Stolz und voll Zuversicht wartet er auf die Macht der Offenbarung, auf das grosse Wunder des Geistes, das die tückische Natur zu besiegen vermochte. — Der Ausgang des tiranenhaften Kampfes ist bekannt. Auch die Natur hat ihren ‚D e u s c a r i t a t i s', auch auf ihr ruht das Auge des barmherzigen Gottes. Und der Christenmensch wendet seinen Blick, der jetzt demutsvoll ist, von der erhabenen unüberwindbaren Weltordnung ab und begibt sich auf die Erde. Oben, auf den Höhen, wo es galt, dem biblischen Gotte gleich, das Chaos der Welt in Tag und Nacht, in Licht und Finsternis zu teilen und dem Tode Einhalt zu gebieten und so das den Glauben verzehrende Nichts in die unterweltlichen Sphären zurückzudrängen, scheiterte der Christenmensch trotz all dem, trotz des grossen Unternehmens, „über die Kraft" zu leben. (‚Brand') Allein, hier, im Menschenlande — gibt der Christenmensch zu verstehen — ist es ohne das scheidende und individualisierende Gewissen nicht gemacht. Das Gewissen oder die ethischen Bewertungen überhaupt, die die Menschen und ihre Handlungen nebeneinander stellen, voneinander trennen und jedem Menschendinge und seinem Träger das Recht auf eigenartige Existenz, auf Sein schlechthin zuteil werden lassen, das Gewissen gehört mit zum Fundamentalgesetz der Menschenordnung. Ein jegliches Wesen und eine jegliche Sache haben ihre eigenen Gesetze, und das Gewissen, beziehungsweise Mitwissen wacht darüber, dass keinem der die Lebensgemeinschaft konstituierenden Glieder Leid und Weh zugefügt werde. Allenthalben im Leben, wo Menschen sich aufeinander beziehen und in Verhältnisse treten, wo sie also schaffen und sich wandeln, sah der Christenmensch, wie

das Gesetz der Individualität verletzt, das Gewissen in seinem Rechte benachteiligt wurde; und das Leben schlug tiefe Wunden in sein Herz, er wurde stutzig und am Ende — tragisch.

In den typischen Aeusserungen der Menschenverhältnisse, im Verhältnis der Geschlechter zueinander, in der Familie litt sein auf die Befestigung und Bewahrung der Individualität gerichtetes Sittengesetz. Die Naturleidenschaften allein vernichten rasch das Band, das die kleine Gemeinschaft zusammenhält (‚Klein Eyolf'); oder die Ehe geht in Brüche, weil eines der sie bildenden Glieder notgedrungen seinen Genossen bloss als Ding und Mittel zum Zweck, als Spielzeug behandelt (‚Puppenheim'). Auch in dem vielsagenden Verhältnis von Mann und Weib, das keine Ehe zu bilden vermag, stellt der entwickelte Christenmensch den unbeugsamen Willen zur eigenen Person, wie diese vom Gewissen charakterisiert wird, — man gebrauche diesen Ausdruck in seiner unverfälschten, ursprünglichen Bedeutung, — über die Gesetze der spontanen Leidenschaften und der gesellschaftlichen Konvention. Auch da bleibt er Rigorist; Kompromisse legen auch hier Strafe auf. Noch mehr. Nicht nur die handelnde Person, sondern auch ihr Ideal muss hochgehalten werden. Sie darf sich in keine das selbständige Individuelle verdunkelnden Kompromisse einlassen. Die Person geht nicht nur an der Krankheit des eigenen Charakters, sondern auch an der Zersplitterung ihres Ideals zugrunde (‚Hedda Gabler'). Der konfessionslose Christenmensch unserer Tage bleibt seinen puritanischen Traditionen treu, und die Treue dem individuellen sittlichen Charakter gegenüber wiegt mehr, denn die Genialität, mehr als das schöpferische Gewissen selbst. Denn sie bedeutet zugleich die Schönheit. Den sinnlichen Schönheitsbegriff will er auf die Eigenschaften des Geistes angewendet wissen.[1] Lediglich der reine, rücksichtslose, im Dienste des uneigennützigen Individualitätsgesetzes stehende Wille gestaltet Formen und atmet Schönheit aus.

---

[1]) Dieser antike Zug ist übrigens bereits von Schiller in den Vordergrund geschoben. Man denke an dessen „Schöne Seele".

Die wirkliche, monumental wirkende, aufs Ganze gerichtete Kraft ist schon an sich schön. Neue Sinnesausdrücke bemächtigen sich seiner. Er pflegt nun von schönen Taten und schönen Handlungen, von schöner Seele, von schönem Leben und schönem Tod zu sprechen. Ohne es eigentlich zu merken, versperrte er sich den Zugang zur freien Schöpfung, zu den grossen prometheischen Anwandlungen, die allein der Ordnungen und Verfassungen spotten, die allein, allerdings in ihrer charaktervollen Konzentriertheit, die Schicksalsmächte durchbrechen und das Wunder hervorlocken, das den Menschen und seine Welt von Grund aus erschüttert und der Umwandlung fähig macht. Allein das Leben nach dem starren Individualgesetz bedeutet für ihn mehr als Cäsaren-Träume, der Adel der Gesinnung gilt mehr als das Glück oder gar die gefahrvolle Fahrt in das Reich der unbestimmten und geheimnisvollen Freiheit. Auch er traute sich einst den Stürmen des Meeres und dem Wirbel der Winde an, die das Leben in einen unausgesetzten Traum zu verwandeln vermögen. Dies geschah noch in der alten Heimat Europas. damals hiess er Indogermane und teilte das Los aller. Aber jetzt nennt er sich stolz Jung-Germane, jetzt steht jedem der Seinigen ein eigenes Gesetz zur Seite, das durch sich selber lebt und sich selber will. Die längst verklungene, grosse Sehnsucht nach dem All und dem Unbestimmten wird zwar bisweilen wach in seiner Seele und es verlangt ihn nach dem Meer. Allein das Gesetz gebietet Ruhe und Selbstbeschränkung, auch verheisst es Sicherheit und vor allem Eigenart. Und der junggermanische, konfessionslose Christenmensch kehrt auf seinen festen Grund und Boden zurück, der die ungebundene Weise des Nichts, eine Art der absoluten Freiheit verspricht. Und die so gewonnene und zusammengeschmiedete Ueberzeugung bringt er auch der Frau bei, überträgt er auf das unbewusste, mystische Naturleben des Weibes (‚Frau vom Meer'). Es wird der Schein erweckt, dass dem spät-puritanischen Dichter der grosse Frauen-Gedanke vertraut geworden ist, der lautet: Das Gesetz des

Frauenlebens besteht in der unwandelbaren Treue zu der einst gebildeten Ordnung, die Frau ist der bewussten tragischen Erschütterung nicht gewachsen, die Frau kann die wahre Tragödie nicht überleben; die Tragödie, die einen radikalen Treubruch bedeutet, ist das Gift für die Frau, bringt sie der Verwirrung nahe.

Die Aufgabe des Einzelnen ist es, das Individualgesetz, das Gewissen in Reinheit und unantastbar zu halten. Das Gesetz ist eine reale, wirkende Macht und zieht Folgen nach sich. Was also seinen Ursprung im Verbrechen nimmt, was sich auf Lüge oder Selbstbetrug aufbaut, das kann nicht siegen, dies geht zugrunde (‚Rosmer' und ‚Baumeister Solness'). Das harte Gesetz zeitigt auch dann Früchte, wenn die Person unbewusst oder infolge der von aussen wirkenden Tatsächlichkeiten zum Vernichter geworden ist. Man büsst hier für Sünden, die man nicht begangen hat, die man bei klarem Bewusstsein nicht begangen hätte. Man ist vom Schicksale auserkoren worden, die Ursache eines Unglücks zu werden, und dies genügt, der Strafe anheimzufallen. Wie der Urheber der christlichen Lehre selbst, weiss man sich hier für fremde Taten, für den Gang der Natur selbst verantwortlich. Nur kennt der neue Christenmensch die Barmherzigkeit nicht, die dem Urheber eigen war. Und dies ist begreiflich, weil ihm der Offenbarungsglaube, der Glaube an die innere, grundsätzliche Wandlung abgeht. Der alttestamentarische, auf primitiver Kausalitätsauffassung basierende Geist (‚Auge gegen Auge') hält den neuen rationalistischen ‚Protestanten' gefangen und lässt ihn nicht der Schöpfungsart der Christenlehre, der erhabenen Wiedergeburtsidee teilhaft werden. Gewiss, auch er fühlt sich der Verwandlung fähig, allein diese führt immer in den Tod (Rosmer). Auch der erntet bloss Tod und Verderben, wer die gegen das „Gesetz" verstossende Lüge gebraucht, um selbst das Glück anderer zu fördern (‚Gespenster'), oder wer sich selber kreuzigt und also eigene und fremde Würde herabsetzt (Rubeck). Allein im Rausch des Schaffens, in den vielfältigen Beziehungen,

die wir Leben nennen, wird man fortwährend gezwungen, die Gebote und Gesetze der Individualität und des Individuellen zu überschreiten. Der unbeugsame, fleischgewordene Mensch des kategorischen Gebotes wird jedoch auf seiner Lebensbahn von andersartigen Mächten, wie fremde und eigene Leidenschaften, wie der Wille zur Rebellion und die Logik des Massenhaften und der Aktivität schlechthin, überwacht und in Konflikte hineingetrieben: er wird gebrochen und mutet tragisch an. Seine Tragik nimmt an Stabilität zu, da er ja ständig in Treue zur individuellen Autonomie, zu der Idee, die sein Wesen ausmacht, beharrt. Keine Götzen dieser Welt vermögen seine düstern Züge zu erheitern, ihn vom Ziele abzulenken, sei es das Volk selbst, das immer als Symbol der natürlichen, schlichten Unabhängigkeit und charaktervollen Individualität zu gelten pflegt. Die kollektiven Erscheinungen kommen ihm als nivellierende und herabsetzende Massen vor. Die Masse, ihre blinden entpersönlichten Leidenschaften, Triebe und Instinkte sind ihm nicht minder ein Dorn im Auge, denn die anderen Konventionen. Die Masse empfindet er als das grösste Ungeheuer der Zeit (‚Volksfeind'). Die Welt kommt ihm problematisch vor, allein sein ethischer Wille bleibt stets der Reflexion enthoben und wird nie in Zweifel gezogen. — Wie anders geht es in der Welt Shakespeares zu, die dem Wesen nach von der Natur-Passion beherrscht wird. Wer nur stark genug ist und mit adäquaten Mitteln kämpft, erreicht sein Ziel. Nur wo die ursprüngliche Kraft nicht ausreicht, stellt sich das Gewissen ein. Das Gewissen deutet seinerseits auf die Schwäche hin. In der Regel kommt der Sturm, ihm folgt die Tat und dann die Reue, die alles wieder gut macht. Im „Sturm“ z. B. stirbt niemand an der üblen Sache, während bei Ibsen, man denke an Rubeck, stirbt man am bösen Gewissen und auch darum, weil man im Sturm war. Shakespeare stellt kraft des Sturmes den Einzelnen ausserhalb der Gesetzesordnung; selbst die Natur, ihre Gesetze verlieren die Macht über den Menschen. Daher die Erlösung, ihre Mög-

lichkeit. Ibsen dagegen vermag sich nicht von seinem Kulturdogma zu trennen, kann nicht über das Gesetz, das Gewissen hinaus. Im Grunde ist es ein starres Gesetz, dem er Tribut zollt. So ein Gesetz aber, das der Spontaneität entbehrt, macht alt und bringt den Tod.

In der weit zurückliegenden Vergangenheit, in der von Sagen umwobenen Geschichte leben allein die starken, ungebrochenen Naturen; dort kommt es daher im ungünstigen Falle zu einem Widerstreit von Charakteren, aber keineswegs findet da ein tragischer Kampf von Problemen statt (‚Nordische Heerfahrt', ‚Frau Inger auf Oestrot'). Lediglich das an sich problematische und geteilte Leben erzeugt von Grund aus dramatische Gestaltungen und bringt bisweilen den tragischen Heroismus zustande. Unter seinen sagenhaften Gestalten gibt es zwar Schwächlinge und Starke, Betrüger und Betrogene, Auserkorene und von der Natur Verschmähte; auch dort paart sich Macht mit Wahrhaftigkeit, Schwäche mit Lüge und der Sieg mit der grossen selbstlosen, beinahe genialen Liebe und Güte. Sonst dünkt ihn natürlicherweise nichts höher, auch die genialen und umwälzenden Aeusserungen nicht, denn das Gesetz der Treue zum eigenen Vermögen und Wesen. Immer, wenn er sich von den Bestimmungen und Regeln der Zeit lossagt und in Versuchung gerät, nach äusserst subjektiv-launenhafter Art zu leben, kehrt er am Ende zur Treue, als zum wahren Stützpunkt des Daseins, zurück. Er hat die reichhaltigen Situationen des vielfältigen Lebens durchkostet und war nahe daran, die Welt zu ergründen und eine neue Welt zu erschaffen; er war Herrscher und Diener, kannte die Arbeit und den Genuss, arm und reich waren ihm gleich vertraut und auch blieb ihm die erhebende Inspiration nicht fremd, er war Dichter und Träumer, nur fehlte ihm allzuoft das eigene Selbst, auf das die schaffende Phantasie sich zu beziehen hätte, sollte sie nicht in eine hohle Illusion ausarten, seinem ganzen traumhaften Leben ging das rechtfertigende, konzentrierende und auf das Einzelne und Einzige bezug-

nehmende Gewissen ab; es gebrach ihm an Treue zur fassbaren Individualität der Sachen. Und als dies geschah, zerfielen alle seine hohen Gedanken in nichts, sein Dasein verflüchtigte sich, und er selber wendete sich von den grossen Träumen ab, sagte sich von dem ewigen lockenden Spiel der Weltkräfte los und kehrte gescheiterten Sinnes zur Treue zurück, die unvergängliche Liebe zu den noch so kleinen Dingen und Menschen stets in sich birgt. Die wachende und wiegende Liebe, wenn auch jetzt in der Gestalt eines ergrauten und erblindeten Weibes, wartete noch seiner. Bei ihr allein konnte man noch auch jetzt die Glieder gehörig ausstrecken, bei ihr atmete man leicht und man wusste sich frei (,Peer Gynt').

Der Wille zum eigenen ideellen Selbst ist berufen, die grosse Not des Daseins zu lindern. Erstreckt sich doch seine Macht bis auf die unsichtbaren usurpatorischen Kräfte der Welt, die fortwährend die Existenz der emporgestiegenen Charaktere ernstlich bedrohen. Der Vergänglichkeit und dem farblosen Flusse des Daseins, den Verlockungen der grenzenlosen, im Nichts sich auflösenden Freiheit und dem Spiele der eitlen Triebe und Instinkte gebietet er Halt. Nur vermag er nicht das gebrochene Leben wieder ganz zu machen, auch versagt seine Kunst, wo es gilt, den durch die Menschen und die Welt Verwundeten wiederherzustellen und zu heilen. Hier scheidet sich seine Lebensbahn von der des ursprünglichen Christenmenschen. Dieser wollte stärken, was dem Tode geweiht war und war vom Glauben erfüllt, man müsse und könne aufs neue geboren werden. Die grosse, welt-tragische Erschütterung hat eine grosse Hoffnung in Aussicht gestellt. Allein jener vermag sich nur im Leben zurechtzufinden. Was verwundet und im Sterben begriffen ist, das kann nicht mehr aufatmen, da verwandelt sich Moral in Heuchelei. (,Wildente'.) An der Macht des Gewissens, das sich post factum einstellt, wird gezweifelt. (Auch: ,Wenn wir Toten erwachen'.) Nur das Gewissen, das mit dem Leben geboren wird, das jungfräuliche, von der Last

des Verbrechens freie und eigene Ziele hervorbringende Gewissen geht als Sieger aus dem Kampf des Lebens hervor. Und dies war auch der Gedanke des reinen, unverfälschten Protestantismus, der sich jenseits aller problematischen Daseinsprozesse wusste und der sein Geschick an keine der irdischen Werke binden liess. Henrik Ibsen, der einzige, unübertroffene Biograph des neueuropäischen Christenmenschen bezeichnete diesen folgerichtig als den ‚Königsgedanken' des Zeitalters. Der Träger des genialen Guten, das rücksichtslos im Dienste der uneigennützigen Sache stand, erschien daher auch als der echte ‚Kronprätendet'. (‚Die Kronprätendenten'.) Die anderen zwei waren unserem Leben entnommen: Einer horchte auf die Stimme des prinzipienlosen, vom Ehrgeiz getragenem Willen zur Macht: seinem eigenen, subjektiven Dasein wollte er Kraft und Glanz verschaffen; den anderen lenkte das böse Prinzip, das von der Ohnmacht gezeugt wird, er übte aktive Rache an dem Guten. Beiden fehlt der innere Genius, beide sind den unzähligen Kollisionen des persönlichen und gemeinschaftlichen Daseins ausgesetzt, und beide scheitern und unterliegen. Das Problematische und Tragische geht mit ihnen um, sie werden hin- und hergeworfen und verspüren keine schaffende Idee, die sie über das dramatisierende Dasein hinauszuführen vermochte. Und so geht es auch dem protestantischen ‚Christenmenschen' unserer Tage. Die echte erleichternde Heiterkeit des Lebens wird ihm nicht zuteil, seine adelige Gesinnung ist verdüstert und es gebricht ihm an dem Ernst, der die Welt aufs neue ordnet. Es fehlt ihm der Gedanke, der allein zu einer solchen radikalen Erschütterung befugt. Tragik ohne Tragödie, bleibt die Signatur unseres Zeitalters. —

Das universelle Charakter-Ideal oder die Passion der Totalität.

26. Weder die Natur-Passion, das aristokratische Menschenideal, noch die Passion des Gewissens, die demokrati-

sche Bildungsart, vermögen die Lebenseinheit zu bewältigen. Gar nicht zu sprechen von den neutralen oder negativen Daseinsidealen. Die Träger der partikularistischen Bestrebungen stehen immer vor der Wahl: entweder den subjektiven Inhalt, das Gefühl der Einzigkeit zugunsten des typischen Lebens, des sozialen Selbst aufzugeben, oder das soziale Kultursubjekt zu opfern; schwingen sie sich aber zur Charakterbildung auf, so geraten das Typische und Subjektive, der Wille zum Selbst und der zur Umwelt in tragische Kollisionen miteinander. Trägt das Charakter-Ideal den Sieg davon, so leidet das einzige, subjektive oder das soziale Ich darunter. Das innere Wachstum und Schaffen bedarf der Einzigkeit, der Kulturakt aber kann den sozialen Willen nicht entbehren und ohne die Charakterbildung gebricht es dem Leben an Ganzheit und Erhebung.

Die menschliche Seelenverfassung steht vor demselben Problem, das die Kulturverfassung der letzten zwei Jahrtausende zu lösen bemüht war. Was in der Seele als ‚subjektive' Aeusserung erscheint, nannte das Christentum die Rechte des Menschensohnes, den typischen Willensäusserungen, dem kein Wesen zu entrinnen vermag, entspricht die griechische Vorstellung vom Logos, von der Gesetzesordnung, und die Charakterbildung, die in der Mitte zwischen dem Einzigen und Einzelnen, zwischen subjektiver Freiheit und Gesetzesfreiheit versöhnend eingreift, findet ihr Ebenbild im Gottesmenschen, im Gedanken von der Gottheit als dem Träger der Freiheit und Notwendigkeit, als Vollzieher der Strafe und Gnade. Die neuzeitliche Dreieinigkeit von der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, worauf ich bereits aufmerksam machte, schliesst sich diesem Gedankengang unmittelbar an. Soll das Charakterideal sich seiner immanenten Aufgabe entledigen, so darf es in sich das partikularistische Streben des Menschen bis hinunter zum atheistischen umwälzenden Moment in der Seele, sowie die sozialen Ordnungswillen, den Kulturlogos aufnehmen und dabei sich als Träger und Vollstrecker des Gemeinschaftswillens, Gottes-

willens schlechthin wissen. Die Hegemonie der Gemeinschaftsidee auch innerhalb der Seelenverfassung müht sich die Lösung herbeizuführen. Es bedarf auch hier nur einer Neugestaltung der idealen Rangordnung, um die Menschenbildung der Einheit und Ganzheit entgegenzuführen. Allein die Dialektik des Gemeinschaftsprinzips verlangt es, dass auch der atheistische, umwälzende Wille von der Totalität aufgenommen werden soll. In die Kulturverfassung dringt so ein Element ein, das der Intensität nach, subjektiv sich als dynamisches Erlebnis kund tut, in seiner Extensität aber das Ganze zu sprengen droht und scheinbar die Lösung des Kulturproblems unmöglich macht.

Vor allem weiss sich der universelle Gemeinschaftsmensch selbst als Gemeinschaft, als ein Ganzes aus dem Leben, und was um ihn ein Menschenantlitz trägt, soll auch eine das Ganze in irgend einer Stärke tragende Partei des Universellen darstellen. Als Einziger und Einzelner misst er seine Erlebnisse, seine Gesinnungen, Taten und Verhaltungsformen an der Idee des e i g e n e n Gemeinschaftswillens, der der Wille der Welt, der Gottheit sein oder ihr dienen will. Eine jegliche Lebensäusserung soll der Befestigung und Ausspannung der Lebens- und Gottesgemeinschaft gleichkommen.

Das Leben an sich, wie es noch von niemandem gewollt und geordnet wird, ist absolut frei, ist indeterministisch, ist der Willkür ausgesetzt und der Weltgemeinschaft bar. Erst dieses und jenes Leben, erst diese und jene Aeusserung bindet und regelt, schafft Verhältnisse und Ordnungen herbei. Das Anheben der Aktion ist indeterministisch, ihr Verfahren aber ist determiniert. Aehnlich geht es dem Schaffenden: wie und was er komponiert, ist den Gesetzen unterordnet, der Beginn, das Anheben ist von Gesetzen frei. Die Welt fängt nun als Genie an und bringt formvolle, talentiert gestaltete Wesensarten hervor. Und diese wiederum sucht der Gemeinschaftswille in uns, der Wille zur göttlichen Gemeinsamkeit in eine von Freiheit erfüllte Ganzheit, in ein Welt-

wesen umzuwandeln. Die Totalität des Lebendigseins wird in unser Dasein eingeführt. Und so kommt es, dass auf den Höhen des Lebens wir aufs neue der Genialität gewahr werden. In den Tiefen des Daseins ist es der Genius des einsamen Einzigen, des atheistischen, heimatslosen Umwälzers, dem die Worte Mensch und Gott noch fremd, feindlich dünken, auf den menschheitlichen Anhöhen aber, im Willen zum Mit-, Für- und Ineinander-wirken ist es Gottes Genius, der überwindet und gestaltend lebendig macht. Da ist man nicht mehr allein und man nimmt unmittelbar an dem Mysterium des Gotteswerdens teil. Die grossen Schaffenden, die Kulturerzeuger wussten es zur Genüge.

Wo man das Ganze des Lebens unmittelbar erlebt und sich aneignet, tritt die Macht der Genialität zum Ausdruck. Keine der partikularistischen Willensrichtungen vermag aber des Ganzen gewahr zu werden. Sie können das Totale im besten Falle summieren und reproduzieren. Nur wer sich selbst mit der wesenhaften Tat identifiziert, sei es mit dem Umwälzungsmoment schlechthin (atheistische Genialität) oder mit dem einigenden, die Gemeinsamkeit tragenden Daseinspunkt, der kann der genialen Schöpfung habhaft werden. Der Gemeinschaftswille, seine Idee muss zum Wesen des Einzelnen werden, muss seine Seelenheit ausmachen, soll der Einzelne sich inmitten des grossen Stromes, wo die Lebensbewegungen zusammentreffen und die sich wollende Gemeinschafts-Einheit bilden, lebend wissen. Der Gemeinschaftswille wandelt sich in einen individuellen Gemeinschaftswillen: Der Gemeinschaftswille in dieser Person will sich ganz und aufrichtig, voll und absolut; aus der Welt- oder Gottesgemeinschaft scheidet ein Lebenskreis, eine personale Gemeinschaftseinheit aus. Zwischen den einzigen und partikularistischen Daseinsrichtungen und der personenartigen Gemeinschaftseinheit, zwischen der letzteren und der Gottesgemeinschaft entstehen grosse Spannungen; und also wird ein neues Daseinsgefühl und Daseinsinhalt geboren.

27. Das Höchste, dessen der Gesamtwille fähig ist, ist sein Wollen zu sich selbst, zu sich als zu einem Selbst. Dieses absolute Wollen erzeugt individuelle, personenartige Gemeinschaftseinheiten, die in sich all das Bewusstsein enthalten, die vom Menschenwillen überhaupt getragen wird. Was die Reflexionen und Visionen von den grossen Menschenerlebnissen wie Geburt, Tod, Leben und Gott erzählen, besitzt soviel reale Gewissheit, als es vom Wollen gewollt und gebildet zu werden vermag. Die Wege des Wollenden sind aber inneren, immanenten Gesetzen unterstellt. Jeder weiss soviel von den entscheidenden Daseinsetappen als sein Gemeinschaftswille ausreicht. Er trägt in sich die Buntheit und den Reigen des Lebens, ihm ist die Offenbarung der Geburten geläufig, er trägt in sich Gott und verursacht seine Ausspannung, aber den Tod, der ins Nichts hinunterstürzt, — dies ist eine Illusion des biologischen und buddhistischen Intellektualismus, dieses Grauen hat die hohle Reflexion erzeugt. Kein Wille steht dieser Vision bei, und sie ist so der Realität bar. Ueberwindung des Todesgedankens — ist der letzte Wille des Gesamtwollens, des Kulturwollens. Dieser ist der letzte Wunsch und das Ziel aller Kultur, darin der tiefere Sinn und Gehalt ihres Dranges. Der Mensch kann wohl zu einer niedrigen, gemeinschaftlich schwächeren Lebensgestalt zurückkehren, er kann und darf sich in eine höhere, konzentrische Welt erheben, nie und nimmer aber kann er aus dem Buch des Lebens ausgemerzt werden. Der Beweis des Gegenteils wird wohl schwer fallen.

Hört der Einzelne auf die Stimme des Gesamtwollens, so muss er gestehen: Was die Menschen Alter nennen, kann nur ein Vorspiel zu neuer Jugend sein, und was sie als Jugend bezeichnen, ist vielleicht der Uebergang in eine neue Lebensgestalt. Nun soll der Mensch trachten, dass sein derzeitiges Wollen zur Stufe werde, auf der sich das künftige Wollen erheben kann. Dazu aber gehört vor allem Charakterbildung, die die Bewegungen des Einzigen, Subjektiven, der

Willkür und des Typischen, Allgemeinmenschlichen, Sozialen zu einer wohl geformten Gemeinschaftseinheit schmiedet. Und wie im eigenen Innern, so draussen, in der verwandten Welt der Menschenwesen. Wie ein eigenes Buch, in dem die Buchstaben aus weissem Marmor gemeisselt sind und wo in ihrem Innern heisses, lebendiges Blut strömt und zu einem eigenen Daseinsreigen zusammenströmt, — ein solches eigenartiges Lebensbuch soll ein jeder werden. Das geniale Anheben und Schaffen ist von der Gnade der Stunde, des Mitlebenden abhängig. Nicht alle Menschen können seiner mit gleicher Stärke habhaft werden; und nicht zu jeder Zeit ist die geniale Affinität, die das Freie und Ruhelose, das Starre und Erstarrte in individuelle Lebensganzheiten und also in lebendige Ewigkeit kleidet, möglich. Die charaktervolle Bildung des Lebens vermag aber solche glückliche Stunden und Zeiten zu beschwören. Die Affinität der Gesinnungen und Handlungen kann bewusst hervorgerufen werden. Wo die Genialität versagt, soll das Talent, die systematisierende Komposition das Gesamtwollen in seinem Streben, sich unmittelbar zu fassen und absolut zu wollen, unterstützen. Denn dies ist der Sinn der Kulturbildung: die Genialität, die mit der Einzigkeit, mit dem umwälzenden Willen gegeben ist, wachzurufen und sie im Dienste des Totalwollens, wie folgt zu stellen: Das Totale, als Partei des Universellen, soll vom Einzigen getragen werden. Das Universelle als Bestimmung und Gesetz streift seine Aeusserlichkeit ab, weiss sich unmittelbar und dadurch auch einzig. Die Einzigkeit in uns und der Wille zum Totalen, die atheistische und göttliche Genialität, fallen dann in eins zusammen. Das Grundproblem aller echten Kultur gelangt in dem Dilemma der Einzigkeit und Gemeinsamkeit, der „atheistischen", äusserst eigenartigen Tat und der Tat des göttlichen Wollens, der Weltverfassung zum Ausdruck. Ihre Lösung liegt in der Richtung der Einzig-Machung des Totalen, in der Dynamik des Substantiellen. Die Kontroverse zwischen dem Individualismus des aristokratischen Wollens und dem Per-

sonalismus des demokratischen Geltungsprinzips ist im Hinblick auf das Leben des Kulturaktes als solchen sekundärer Natur, beide haben als nicht absolut geniale Tätigkeitsarten, als blosse „Attribute“ und „Modi“ sich der Dynamik des Substantiellen, der unbedingten Tat des Kulturaktes zu unterordnen.

Uns fehlt es nicht an neuen Kulturgeboten und Moraltafeln. Wir bedürfen aber einer Neugestaltung der Rangordnung, der Willensmächte, damit unser Leben ganz und voll und so vom Hauch der Ewigkeit und Genialität umweht und berührt wird. Die Vorherrschaft des variablen, schaffenden und individualisierten Totalwollens als Folge der neuen Rangordnung, im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft, ist allein imstande, die Kulturbildung der Verwandtschaft mit dem Weltganzen und Einzigen habhaft zu machen, damit sie ganz lebendig und in Wahrheit und Genialität erhalten werden könnte. —

Es ist ein Gefühl und ein Wille, ein neues Kulturerlebnis, die hier hervorgetreten sind. Ich schilderte, was das Gefühl zu erleben, der Wille zu erfassen und zu gestalten vermögen. Ein weiteres Buch von der Kultur soll das gedankliche Aequivalent, den Logos des Kulturvermögens zur Darstellung bringen. Dies keineswegs zum Zwecke der „Begründung“ und Befestigung. Auch im Akt des Denkens gilt es vielmehr die Bildungsart und Genialität der Kultur-Vernunft ausfindig zu machen. Nur die „Weisen“ bedürfen der Begründung. Mir liegt nun jede Art der Resignation fern, und die Weisheit, die Tochter der Stagnation, soll durch die Wachsamkeit ersetzt werden. Das Wachsein allein vermag uns mit den Urbildern und Urquellen, mit der einheitlichen Aktion des Weltlebens in nahe Fühlung zu bringen.


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 164 269 3